Suport de curs pentru Spiritualitate anul III semestrul 1

NICHIFOR CRAINIC, *Cursurile de mistică I. Teologie mistică II. Mistică germană*, studiu introductiv şi ediție diac. Ioan I. Ică jr, 2010,
p. 165-281 Nichifor Crainic Curs de mistica Prelegerile I-XII

[Prelegere inaugurală]
I. Ce este mistica?
II. Justificarea definiției ortodoxe
III. Teologia spirituală, împărțire și metodă
IV. Izvoarele misticii ortodoxe
V. Sistemul dionisian (I)
VI. Sistemul dionisian (II)
VII. Sistemul dionisian (III). Ierarhiile
VIII. Cele trei faze ale vieții spirituale
IX. Purificarea (I)
X. Purificarea (II)
XI. Iluminarea
XII. Unirea

Pierre Pourrat, autorul celei mai complete istorii a acestei literaturi, publicată în patru volume sub titlul *La spiritualité chrétienne*, începe astfel prefața sa:

„Spiritualitate este acea parte a teologiei care tratează despre perfecțiunea creștină și căile ce duc la ea. Distingem, așadar, *teologia dogmatică*, care ne învață ceea ce trebuie să credem, *teologia morală*, care ne învață ceea ce trebuie să facem sau să evităm a face ca să nu păcătuim de moarte, și, mai presupus de amândouă, dar întemeiată pe ele, *spiritualitatea* sau *teologia spirituală*."

Teologia spirituală, continuă Pourrat, se divide în teologie ascetică și în teologie mistică.

Ce e *ascetica* și ce e *mistica*?

Ascetica e o gimnastică specială a trupului și a sufletului, practicată de marii anahoreți, de marii pustnici, pentru a muri lumii și a trăi în Dumnezeu. Dacă activitatea senzorială atrage sufletul către lumea înconjurătoare, sustrăgându-l de la concentrarea în el însuși, regulile ascetice au ca prim scop mortificarea simțurilor, mortificarea trupului, pentru a elibera sufletul și a-l reda unei activități mai

înalte și mai pure. Mai departe, aceleași reguli ascetice aplicate sufletului îl fac să se concentreze progresiv și să se simplifice pentru a se fixa întreg în superioarele bucurii ale contemplației religioase.

Mistica e o încununare a asceticii, e punctul culminant al vieții religioase, caracterizat prin răpirea eu-lui individual și cufundarea în eul divin. Momentul acestei supreme împreunări a sufletului cu Dumnezeu se numește extaz, adică ieșire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Față de mistică, ascetica este numai o pregătire care nu condiționează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceți ireproșabili care totuși în cursul vieții să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.

De ce? Fiindcă fenomenul mistic nu atârnă întru nimic de puterea și de voința omului. Totul atârnă de harul special al lui Dumnezeu, care binevoiește sau nu să-i învrednicească pe muritori cu descoperirea specială a extazului. Prin asceză, sufletul se poate încorda până la limita supremă a umanului. Prin extaz, el depășește această limită și e acceptat, fie și numai pentru o clipă, în orbitoarea lumină a divinității. În extazele sale, filozoful grec Plotin[1] s-a putut ridica numai până la limita supremă a umanului, dar Sfântul Apostol Pavel a fost răpit dincolo de această limită, în sânul lui Dumnezeu. Asemenea răpiri sunt frecvente în istoria sfinților creștini. Ele sunt frecvente și în literatura bisericească modernă. De aceea, spuneam, această literatură este pe drept cuvânt afiliată teologiei spirituale, adică teologiei mistice și ascetice. Pentru aceste motive, marii doctori ai teologiei socotesc știința pe care o învățăm noi în tratate numai ca o schiță nedesăvârșită a științei sfinților. Noi, aici pe pământ, Îl cunoaștem pe Dumnezeu teoretic, din datele raționalizate ale revelației. Sfinții, care au trecut din această viață în ordinea supranaturală, îl cunosc direct, față către față. Numai misticii, prin harul special ce li se acordă, pot să anticipeze, în rarele și supremele clipe ale extazului, cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu, dându-ne astfel și nouă, muritorilor de rând, dovada vie, concretă, a posibilității unei vieți supraomenești.

Din această succintă expunere a elementelor teologiei spirituale se pot înțelege problemele și dificultățile pe care le ridică un asemenea studiu. E vorba de o psihologie pe care teoreticienii misticii o numesc supranaturală, fiindcă fenomenele mistice sunt lucrări directe ale factorului divin în colaborare cu factorul uman. E vorba, prin urmare, de un fenomen dublu, uman și suprauman totodată, asemenea mirajelor pe care le provoacă în zare arșițele dogoritoare ale verii, când lucrurile și ființele peisajului pământesc apar răsturnate și proiectate pe cer în

[1] Plotin (205–270), filozof alexandrin, autorul *Eneadelor*, întemeietorul neoplatonismului ca filozofie ascetică și mistică, culminând în experiența extatică a unirii sufletului cu Unul de dincolo de ființă. (n.ed.)

transfigurare luminoasă. E vorba de o supracunoaştere în raport cu obişnuinţa noastră de cunoaştere şi, mai presus de toate, e vorba de doctrina graţiei, a harului divin care prin efectele sale în viaţă e atât de palpabil, rămânând totuşi inefabil şi recalcitrant oricărei încercări de formulare raţională.

Ce pot eu, un biet om, în faţa acestor subtilităţi inefabile şi a acestor dificultăţi insurmontabile de care îmi dau seama întâi cu temere? Pentru a nu greşi prea mult, voi face apel la sfatul experimentat al iubiţilor mei fraţi întru dăscălie împreună cu acela al foştilor noştri maeştri, pr. Ioan Mihălcescu[2], pr. Ion Popescu-Mălăeşti şi dl Dimitrie Boroianu[3]. Eu înţeleg învăţământul teologic, cu grelele sale probleme şi sfântul său obiect, într-o desăvârşită frăţietate şi colaborare a tuturor dascălilor, din care să dispară orice orgoliu şi orice ambiţie, care provoacă uneori marile disensiuni între învăţaţii ştiinţelor profane.

Fenomenele din domeniul misticii moderne fac în ştiinţa apuseană obiectul celor mai aprofundate studii, al celor mai contradictorii interpretări şi al celor mai aprinse şi mai interesante discuţii savante. Intervenţia supranaturalului în lume şi în oamenii singuratici, cu repercusiuni într-adevăr miraculoase în viaţa lor practică, constituie, pentru mentalitatea pozitivistă a veacului, o bizarerie. De aici negaţiile totale, de aici demonstraţiile prin care e vorba de simple maladii sufleteşti, de aici o formidabilă luptă din partea cealaltă, pentru a arăta caracterul supranatural al acestor fenomene. În expunerile noastre vom ţine seama totdeauna de aceste importante discuţii. Pentru azi, voi aduce aici mărturia unui mare filozof care are avantajul de a nu fi din rândurile Bisericii. Henri Bergson[4] a scos, în sfârşit, cartea care îi încununează opera filozofică: *Les deux sources de la morale et de la religion*. E, în realitate, o carte de apologie a misticii creştine. Filozoful elanului vital, în căutarea supremelor întrupări ale acestui elan, le identifică în marii mistici ai creştinismului pe care îi numeşte „oameni privilegiaţi de divinitate", cuceritori ai inaccesibilului, forţele extraordinare prin care omenirea se inovează şi se regenerează. În Domnul nostru Iisus Hristos, el vede fondatorul şi garanţia misticii creştine. Henri Bergson, care posedă o cultură excepţională, îşi întemeiază întreaga doctrină filozofică pe datele exacte ale ştiinţei pozitive, adică ceea ce vrea să facă la noi dl Constantin Rădulescu-Motru[5], negatorul cel mai nou şi cel

---

[2] Cf. *supra* p. 119, n. 2. (n.ed.)

[3] Dimitrie Boroianu (1864–1951), profesor de drept bisericesc între 1904–1936 la Facultatea de Teologie din Bucureşti. (n.ed.)

[4] Henri Bergson (1859–1941), filozof francez extrem de popular după Primul Război Mondial, deţinător al premiului Nobel pentru literatură în 1927. Adept al unei gândiri intuiţioniste plecând de la *Datele imediate ale conştiinţei* (1889), trecând prin *Evoluţia creatoare* (1907) şi culminând în *Cele două surse ale moralei şi religiei* (1932). (n.ed.)

[5] Cf. *supra* p. 137, n. 6. (n.ed.)

mai neînțelegător al misticismului religios. Și totuși, sau mai bine zis tocmai de aceea, concluzia logică a filozofiei bergsoniene e apologia marilor mistici creștini și, prin aceasta, omagiul cel mai impresionant ce se depune din partea științei și a rațiunii umane la picioarele Mântuitorului.

Dar mai există o serie de probleme ce se ridică din câmpul studiului nostru. Aprofundarea studiului misticii pe de o parte, al asceticii pe de altă parte, i-a dus și pe filozofi și pe esteticieni la unele apropieri și analogii remarcabile între mistică și artă, între ceea ce constituie esența extazului mistic și esența creației artistice. Mărturiile tuturor creatorilor de frumos, poeți, pictori, muzicieni, asupra izvorului tainic din care decurg puterile lor excepționale de zămislire, duc la concluzia că geniile artei universale cred într-o inspirație care îi depășește și care deci e de ordin suprauman. Însuși Friedrich Nietzsche[6], halucinantul filozof al *Antihristului*, mărturisește că inspirația care-l domină e o putere supranaturală. Examinate minuțios, aceste mărturii sunt foarte asemănătoare cu cele ale misticilor, când ne vorbesc despre puterea supranaturală ce intervine, inspiratoare, în momentele supreme ale extazului.

Și atunci, extaz și inspirație artistică nu cumva decurg din același suflu de spiritualitate care asistă și domină această lume? Filozofi ca Jacques Maritain[7], teologi ca Henri Bremond[8], psihologi ca Joseph Segond[9] și gânditori ca Charles du Bos[10], precum și cugetătorii religioși ruși din școala dostoievskiană, cred acest lucru. Numai că teologii care studiază aceste fenomene, printre care Maritain, Bremond și Joseph Maréchal[11], fac o distincție subtilă: inspirația artistică, zic dânșii, își are izvorul în grația naturală, pe când inspirația mistică își are izvorul într-o grație supranaturală, specială, pe care nu toți sunt de acord s-o determine în clasificarea teologică a grațiilor.

---

[6] Friedrich Nietzsche (1844–1900), filozof german, critic virulent al platonismului moralei și creștinismului, adept al vitalismului și estetismului, al supraomului, voinței de putere și eternei reîntoarceri. (n.ed.)

[7] Jacques Maritain (1882–1973), filozof francez de origine protestantă, convertit în 1906 la catolicism și devenit din discipol al lui Bergson un critic acerb al filozofiilor moderne, cărora le-a opus realismul lui Toma d'Aquino devenind principalul teoretician al neotomismului. (n.ed.)

[8] Cf. *supra* p. 168, n. 5. (n.ed.)

[9] Joseph Segond (1872–1954), psiholog francez, autor al lucrării *La Prière. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1911. (n.ed.)

[10] Charles du Bos (1883–1939), important critic literar francez interbelic, discipol al lui Bergson, convertit la catolicism în 1927, adept al spiritualismului în artă și literatură. (n.ed.)

[11] *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Paris, 1924, 1937.

Joseph Maréchal (1878–1944), profesor de filozofie catolică la Universitatea din Louvain, unde a pledat pentru o sinteză între filozofia scolastică și cea modernă sub forma tomismului transcendental (o reconciliere între Toma d'Aquino și Kant). (n.ed.)

Orice soluție s-ar da acestor probleme de o finețe cum rareori a apărut în domeniul gândirii umane, cu ele ne aflăm pe culmile cele mai înalte ale puterii creatoare omenești, acolo unde geniile artei se înfrățesc cu geniile religiei, ca niște piscuri vulcanice în vecinătatea cerului. Nu este oare, pentru noi creștinii, o indicație suficientă faptul că Biserica a încorporat de la început toate artele în cultul slavei lui Dumnezeu? Că ea a repartizat aproape în toate slujbele ei poeziile fără moarte ale psalmistului David și că întreaga literatură liturgică nu e decât o antologie consacrată din tot ce au scris mai patetic geniile creștine? Această idee de înrudire esențială dintre artă și religie va forma măduva unității și linia perspectivei sub care vom privi cele două părți ale studiului nostru: literatura bisericească și literatura religioasă modernă. Vom face cunoștință cu spiritele de elită ale acestei epoci zbuciumate, în strădaniile lor de a se salva din determinismul mecanic al concepției pozitiviste, cu strigătul lor de panică în fața creștinului necunoscut, cu pacificările lor în numeroasele convertiri la creștinism. Vom face cunoștință cu marii neliniștiți, căutători de Dumnezeu — *Gottsucher*, cum îi numesc germanii — și cu marii convertiți care și-au îngropat panica metafizică în poalele de lumină ale lui Dumnezeu.

Suflul duhului creator nu știm de unde vine și unde pleacă, dar constatăm covârșitoarea lui înrâurire atât în splendorile supraomenești întrupate în viața misticilor, cât și în splendorile capodoperelor artistice cu care geniile au înzestrat cultura omenirii. Actul divin al creației, din care a ieșit minunea cosmică în care trăim și a cărei armonie caută s-o tulbure spiritul diabolic, nu e un capitol încheiat în seara zilei a șasea. Dumnezeu creează necontenit prin marii săi privilegiați care sunt elita omenirii și mărturiile în carne și oase ale prezenței Sale divine în lume.

Aceasta este concluzia reconfortantă la care va duce studiul nostru. Prin el, teologia, care are prin natura ei un caracter abstract, speculativ, capătă încă un reazem documentar, înfipt în vreme — experiența indiscutabilă a spiritualității.

*

Schițând obiectul, problemele principale și perspectivele „Istoriei literaturii bisericești și religioase moderne”, țin din ceasul începutului să vă fac următoarea mărturisire:

Eu unul, ca fiecare tânăr la vremea lui, m-am visat orice vreți, afară de profesor universitar. Pe băncile Seminarului m-am visat preot în satul meu, și n-am izbutit. Pe băncile acestei venerate Facultăți m-am visat preot în capitală, și iarăși n-am izbutit. Pe băncile Universității vieneze m-am visat publicist liber în țara mea, luptând pentru o directivă spirituală în cultura românească și nu știu dacă și cât am izbutit. Bruma de cultură pe care am dobândit-o de la maeștrii mei din țară

și din străinătate, precum și din cărțile citite, am crezut că o pot folosi în această directivă de publicistică ortodoxă. Dar profesor universitar n-am îndrăznit niciodată să mă visez. Unii dintre maeștrii mei, care sunt aici de față și care au stăruit mai mult ca să mă aducă unde mă vedeți, știu foarte bine cât de adevărată e mărturisirea mea.

Dar eu știu din marea noastră doctrină răsăriteană că fiecare popor își are îngerul său ocrotitor și fiecare ins, îngerul său călăuzitor.

Se va vedea prin voi, la capătul acestui studiu, dacă e cazul să aducem slavă spiritului care m-a călăuzit încoace, fără să râvnesc.

De un lucru sunt însă absolut sigur: de voința mea neclintită de a sluji de la această catedră idealul Marii Biserici al cărei fiu sunt și eu alături de voi. De n-aș fi fost sigur de ireproșabilitatea doctrinei sale, de tăria sa eternă, de scopul său mântuitor, aș fi azi un disperat.

*

Am spus că metoda pe care o urmez în predarea acestui curs e o metodă selectiv-sintetică și nu cronologică. Încă o dată: materialul e așa de vast, încât, dacă m-aș mărgini să vă predau cronologic această materie, n-ar trebui să fac decât un fel de catalog al cărților care intră în domeniul acestei discipline, ceea ce se va putea face la lucrările de seminar.

Eu voi lua scriitorii, fie din domeniul mistic, fie din domeniul literaturii mirenești laice, pe problemele alese și pe înrudirile lor, tocmai fiindcă e așa de variată materia. Bunăoară, vom face un curs despre mistica spaniolă, care e ceva rotund în sine, de sine stătător, după cum vom face un curs despre mistica germană, care e și ea tot ceva de sine stătător, cu toate înrudirile spirituale care există în aceste feluri de manifestări ale literaturii creștine.

Prelegerea I

Ce e mistica?

Disciplina ce se desfăşoară de la această catedră poartă numele de „Istoria literaturii religioase şi bisericeşti moderne”. Am arătat în prelegerea inaugurală a cursului[12] nostru ce este literatura religioasă în sens mai larg şi mai neprecis şi ce este literatura bisericească în sens mai specific şi mai precis. Consultativă una, normativă în mare parte cealaltă, aceste două ramuri ale creaţiei literare, datorate geniilor ivite din câmpul larg al societăţii creştine sau din cadrele definite ale Bisericii, converg în aceeaşi tendinţă de sesizare a raportului celui mai intim dintre om şi Dumnezeu. Raportul acesta, în măsura în care e mai intim şi mai adâncit, devine mai insesizabil şi mai inefabil. Graiul omenesc, care are anumite limite determinate de condiţia umană, se găseşte adesea în situaţia de a nu putea articula esenţa acestui raport viu dintre Dumnezeu şi om. Raportul acesta viu, care nu e altceva decât unirea sufletului cu Dumnezeu, are deci un caracter ascuns, tainic, un caracter mistic. Constituind centrul de atracţie al literaturii religioase şi bisericeşti, care se luptă pentru a-l exprima şi a-l explica, el răsfrânge o culoare mistică peste această literatură. Astfel, autorii mistici, oricât de limpezi sau de sistematici s-ar sili să fie în expunerile lor asupra experienţelor religioase intime, rămâne totdeauna în opera lor o latură, şi anume cea mai de preţ, care înfăţişează reale dificultăţi de înţelegere. Aceste dificultăţi nu dispar, oricare ar fi metoda de expunere pe care am întrebuinţat-o în tratarea unor subiecte sau a unor epoci din istoria literaturii religioase şi bisericeşti. Fiindcă dificultăţile acestea, legate de sâmburul mistic al vieţii religioase, nu sunt de natură să fie lămurite printr-o simplă metodă istoric-literară.

Şi atunci e nevoie să apelăm la luminile pe care ni le pune la îndemână teologia mistică.

[12] Neinclusă în cursul litografiat din 1936 editat de P. Olteanu. (n.ed.)

Un curs de „Istoria literaturii religioase și bisericești”, mai ales într-o facultate de teologie, nu e posibil fără ajutorul teologiei mistice. Căci ce este altceva această literatură religioasă și bisericească, decât expresia personală a unei experiențe sau a unei trăiri adânci, în care principiile teologiei mistice au devenit puteri vii și componente în personalitatea unuia sau altuia dintre creatorii acestei literaturi? Între teologia mistică și literatura religioasă există deci o legătură organică, legătura dintre un principiu teoretic și realizarea lui practică, trăirea lui, întruparea lui, am putea zice, într-o personalitate religioasă. Și atunci când suntem chemați să formulăm o judecată asupra valorii intelectuale și morale a unei astfel de personalități religioase ce criteriu mai sigur putem avea noi la îndemână decât acela al teologiei mistice? Baza unei experiențe sau a unei trăiri mistice e teologia mistică; și tot astfel, cheia înțelegerii și a judecării acestei experiențe articulate literar e teologia mistică. Fără ea istoria literaturii religioase și bisericești ar fi un corp alcătuit din diferite părți, dar lipsit de coloana vertebrală. Patrologia, de pildă, care nu e altceva decât istoria literaturii creștine mai vechi, nu e posibilă fără luminile sigure ale teologiei dogmatice și ale teologiei morale, care ne dau criteriile după care să judecăm dacă ideile cutărui sau cutărui autor sunt conforme sau nu cu doctrina Bisericii noastre.

Cu atât mai necesar apare deci criteriul teologiei mistice în domeniul experienței religioase, experiență care e atât de variată de la personalitate la personalitate și care are ca sâmbure central și tainic legătura intimă dintre suflet și Dumnezeu. De altfel, experiența religioasă în gradul cel mai înalt de realizare nu e altceva decât un câmp de aplicare și de valorificare a principiilor cuprinse în teologia mistică.

Pentru aceste motive, noi concepem cursul ce se predă de la această catedră ca având o bază permanentă în mistică teoretică sau în teologia mistică. Aparițiile succesive, istorice, ale misticii creștine capătă un sens unitar dacă sunt considerate în cauza lor generatoare, la lumina principiilor teologice. Caracterul acesta teoretic, de bază, face ca disciplina noastră, de aparență istorică, să se încadreze în economia generală a studiilor sacre la rubrica teologiei sistematice.

Teologia sistematică e dogmatică, e morală și e mistică. Dacă dogmatica se ocupă de doctrina revelată asupra ființei lui Dumnezeu în Treime și asupra întregii Sale economii a creației, conservării, mântuirii și desăvârșirii lumii, morala conține în consecință legile conduitei creștine pentru a ajunge la mântuire și la desăvârșire. În ce raport se găsește atunci mistica față de dogmatică și față de morală? Răspunsul la această întrebare nu e lipsit de dificultăți pentru că între aceste discipline ale teologiei sistematice nu există și nici nu pot să existe delimitări care să nu fie încălcate reciproc. Principiile morale, bunăoară, nu sunt decât

consecința logică sau prelungirea principiilor dogmatice și o delimitare a lor, departe de a însemna o separație sau o soluție de continuitate, nu e decât un mod de a proceda pentru a înlesni cunoașterea mai precisă a lor. Tot astfel stau lucrurile când e vorba să precizăm raportul misticii față de dogmatică sau față de morală. Limite separatoare nu există, dar există anumite caracteristici care precizează obiectul misticii față de celelalte două discipline ale teologiei sistematice.

Dacă ceea ce alcătuiește preocuparea centrală a misticii e unirea ființei omenești cu Ființa supremă a lui Dumnezeu, atunci mistica ne apare ca o sinteză a principiilor dogmatice și morale totodată. Unirea aceasta e un fapt viu de natură spirituală. Principiile dogmatice și morale sintetizate în el, departe de a rămâne noțiuni teoretice și abstracte, apar personalizate, ca să zicem astfel, transformate în puteri actuale care creează un înalt moment sau o serie de momente de viață duhovnicească. Considerată în faptul specific care o caracterizează, și care e unirea divin-umană, sau cu termenul grecesc: *unirea teandrică*, mistica are două aspecte deosebite, după cum o privim din punct de vedere dogmatic sau din punct de vedere moral.

Elementul dogmatic intră în alcătuirea ei pentru a-i contura caracterul creștin ortodox. Pentru că, în general vorbind, există și o mistică păgână și o mistică a celorlalte religii sau confesiuni, care înfățișează asemănări sau deosebiri față de mistica ortodoxă. Ceea ce deosebește mistica noastră însă de celelalte forme de misticism religios e fundamentul ei dogmatic special, mărturisit de venerabilii ei realizatori.

Elementul moral intră de asemenea în alcătuirea misticii noastre ca însăși esența ei. O personalitate religioasă în cea mai înaltă semnificație a cuvântului e o sinteză vie a adevărului dogmatic și moral. Dar această sinteză, în comparație cu stadiile inferioare ale vieții religioase, constituie o culme de realizare. Iar culmea de realizare a unei personalități creștine se numește perfecțiune sau sfințenie. Unirea teandrică, adică faptul central al misticii, reprezintă deci o culme a sfințeniei sau a desăvârșirii. Morala propriu-zisă năzuiește bineînțeles către această culme ideală, dar ea înfățișează diferite stadii de progres spiritual în drumul către această culme. Dincolo de aceste stadii progresive, de care se ocupă în special morala, mistica are în vedere viața de pe culme, a desăvârșirii în Duh sau a sfințeniei. Între disciplinele teologiei sistematice, mistica e astfel o împlinire vie și o încununare a dogmaticii și a moralei. Mistica e viața religioasă realizată la maximum.

După această sumară situare în raporturile disciplinelor teologiei sistematice, să trecem la definiția ei și la precizarea mai de aproape a obiectului ei.

Ce este mistica?

Înainte de a ajunge la o definiție a ei ca disciplină, să ne oprim câtva timp asupra termenului etimologic.

Cuvântul *mistică* e de origine greacă. Autorii care ridică chestiunea definiției sunt cu toții de acord când pun acest cuvânt în legătură cu următoarele două verbe:

myo = a închide ochii, a strânge buzele;

myeo = a iniția în lucrurile tainice, bunăoară într-un cult secret.

Tot astfel cuvântul *mistic* e pus în legătură cu substantivele:

mystes = cel care inițiază;

mysterion = secret, taină, mister religios, adică partea ezoterică a unui cult, ce se dezvăluie numai celor inițiați. Bunăoară: misterele eleusine.

Cuvântul *mistic* = *mystikos*, zice Joseph de Guibert[13], era întrebuințat la greci numai în sens religios; pe când acela de *mister* = *mysterion* avea la început sensul profan de *secret*.

După autorul citat, cuvântul *mister* se găsește și în Vechiul Testament, și anume în cărțile deuterocanonice și în *Daniel*, iar în Noul Testament el e întrebuințat de 28 ori dintre care de 21 de ori îl găsim la Sfântul Apostol Pavel. Înțelesurile pe care i le stabilește F. Prat (citat tot de Guibert) cuvântului *mister*, așa cum e întrebuințat în Noul Testament, sunt următoarele trei:

— taină a lui Dumnezeu în legătură cu mântuirea lumii;

— înțeles ascuns, alegoric sau tipic al unui așezământ, al unei povestiri sau al unui tablou; și

— lucru a cărui acțiune e ascunsă.

Joseph de Guibert, care ne interesează îndeosebi fiindcă e titularul catedrei de teologie mistică și ascetică de la Universitatea Gregoriana din Roma, observă mai departe că în terminologia bisericească misterele înseamnă Sfintele Taine și în special cele trei de la început, adică *de inițiere* în creștinism: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Mai târziu, adaugă el, mister se numea și orice lucru care depășește puterea de înțelegere a minții; dar acest înțeles îl are, desigur, chiar din momentul când cuvântul *mister* se aplică Sfintelor Taine, care, prin natura lor, sunt mai presus de înțelegerea rațională. Acestea în ce privește cuvântul *mister* = *mysterion*.

Cuvântul *mistic* (*mystikos*) însă, ca formă adjectivală, nu figurează nici în Noul Testament și nici la Părinții Apostolici. Întâia oară îl întâlnim la Hipolit [170–235], care-l întrebuințează pentru a desemna învățăturile păgâne (*aporretos logos kai*

---

[13] *Études de Théologie Mystique*, Toulouse, 1930, p. 11.

Joseph de Guibert (1877–1942), iezuit, a fost titularul catedrei de spiritualitate la Universitatea Gregoriana din Roma, autorul unor importante cursuri — *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, ed. 1, 1926–1927; ed. 2, 1939; ed. 5, 1952; și *Leçons de théologie spirituelle*, vol. I, Toulouse, 1943 —, precum și inițiatorul (alături de M. Viller și F. Cavallera) masivului *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 15 vol., Paris, 1932–1992. (n.ed.)

mystikos), apoi la Irineu [140–200] și la Clement Alexandrinul [140–216] cu înțelesul general de *secret* sau *tainic*.

Începând cu veacul al III-lea, cuvântul *mistic* intră în terminologia creștină, unde este întrebuințat în trei înțelesuri deosebite:

1) un înțeles *liturgic*, după care e *mistic* ceea ce se referă la cultul creștin și la sensul simbolic și ascuns al lui;

2) un înțeles *exegetic*, aplicat la interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi;

3) un înțeles *teologic* propriu-zis, pe care îl găsim mai întâi la Origen [185–254] și la Metodiu din Olimp [250–311], după care *mistice* sunt învățăturile mai înalte, mai adânci, mai ascunse, ce nu stau, prin urmare, la îndemâna oricui. Mulți dintre Părinții noștri bisericești vechi deosebesc, ca și Magistrul Eckhart [1260–1328] de mai târziu, două categorii de creștini: unii care primesc adevărul revelat printr-un simplu act de credință, și alții care îl pătrund în esența lui mistică printr-o înaltă speculație intelectuală, luminată mai mult sau mai puțin de har.

În veacul al IV-lea, continuă tot Guibert, găsim întâia oară expresia de *teologie mistică* la Marcel al Ancyrei [cca 300–374], care vorbește de o „teologie inefabilă și mistică" într-un fragment păstrat de Eusebiu [al Cezareei, 263–339]. În același sens expresia de *teologie mistică* apare în veacul al V-lea odată cu scrierile celui care și-a zis Dionisie Areopagitul[14], de la care o va împrumuta, precum se știe, întreg Evul Mediu occidental. La Dionisie, termenul de *mistic*, de *teologie mistică*, pe lângă înțelesul de cunoaștere a lucrurilor *religioase, tainice*, capătă și pe acela de *experimentală*, adică o cunoaștere religioasă, tainică, dobândită în mod experimental și imediat din unirea cu Dumnezeu *trăită*. Această cunoaștere dionisiană e opusă cunoașterii raționale sau dialectice. Prin Dionisie, expresia de *teologie mistică* se generalizează și se încetățenește în limbajul lumii creștine.

În limbajul modern, termenul de *mistic* e foarte adesea întrebuințat în sensuri care variază și în derivații adesea peiorative. Dacă ceea ce e *mistic* e opus la ceea ce e *rațional*, nu o dată vom întâlni în terminologia psihiatrilor raționaliști, pentru care anumite fenomene din viața religioasă au o geneză morbidă, cuvântul de *mistic* opus aceluia de normal sau sănătos. Tot astfel, substantivul derivat de *misticism* e susceptibil de o sumă de înțelesuri aplicate nu numai domeniului religios, dar și domeniului ocultist, domeniului literar profan și chiar domeniului politic. Alte forme derivate cum e cea de misticitate sau de mistificare, cu înțelesuri peiorative, au trecut din franțuzește ca neologisme și în limba noastră. Dar toate aceste înțelesuri aplicate unor domenii atât de variate și în sfere tot mai largi și mai vagi, nu mai au nimic comun cu sensul religios, tainic și experimental al cunoașterii mistice; singura lor legătură rămâne aceea a derivațiilor etimologice.

[14] Cf. mai jos prelegerile V–VII. (n.ed.)

Pentru a evita confuziile, teologia modernă, printr-un consens tacit unanim, s-a fixat asupra termenului de *mistică*, al cărui înțeles este cel cuprins în expresia de „teologie mistică”.

Și acum, după acest excurs filologic, e timpul să ne întrebăm care e definiția misticii religioase?

Definițiile sunt numeroase și ele variază în formă de la autor la autor, păstrând aproape întotdeauna un acord în ceea ce privește fondul. Această varietate formală vine și din faptul că în domeniul misticii religioase, deși există o imensă literatură modernă mai ales în Occident, nu există încă o terminologie tehnică fixată. Știința misticii, ca disciplină aparte în învățământul teologic modern, e de dată cu totul recentă. La romano-catolici întâile catedre dedicate acestei specialități datează abia din anii de după război și sunt, după a noastră informație, în număr de două, amândouă în Roma: una la Universitatea Gregoriana, pe care o deține iezuitul Joseph de Guibert, de la care am împrumutat în cea mai mare parte considerațiile filologice în jurul termenului de *mistică;* alta la Colegiul Angelic, pe care o deține marele gânditor dominican Garrigou-Lagrange[15]. Guibert e directorul cunoscutei *Revue d'ascétique et de mystique,* iar Garrigou-Lagrange colaborează în special la revista *La vie spirituelle*, două periodice dedicate studiilor mistice. Disciplina ce se predă de la aceste catedre poartă numele de „Teologie ascetică și mistică”.

La noi în Ortodoxie, întâia oară apare o catedră similară în anul 1926 cu numele de „Literatură religioasă modernă”, la Facultatea Teologică din Chișinău, iar după șase ani ia ființă și la București cu titulatura pe care o cunoașteți. Î[nalt] P[rea] S[fințitul] Mitropolit Nicolae Bălan[16] ne-a comunicat că plănuiește pe seama Academiei Andreiene din Sibiu o catedră pe care o va intitula de „Teologie mistică și ascetică”.

Prin urmare, această disciplină căpătând ființă aparte la o dată cu totul recentă, nu exagerăm când spunem că ea se găsește abia pe cale de formare și ne putem explica de ce terminologia ei tehnică nu e încă deplin precizată. Trebuie să observăm de asemenea că la romano-catolici vine în ajutorul teologului contemporan o imensă literatură, de caracter experimental și de caracter speculativ totodată, din

---

[15] Reginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), dominican, profesor de dogmatică la Angelicum din Roma între 1909–1960 unde a înființat în 1917 o catedră de teologie spirituală. Autor a numeroase cărți de filozofie tomistă și al unui *Traité de théologie ascétique et mystique: Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel*, 2 vol., Paris, 1938, precum și al altor cărți de spiritualitate citate de N. Crainic mai jos în cursul său. (n.ed.)

[16] Nicolae Bălan (1882–1955), profesor de dogmatică la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu între 1905–1920, fondator și redactor al *Revistei teologice* începând din 1907. Mitropolit al Ardealului între 1920–1959. A ridicat institutul din Sibiu la rang de Academie teologică în 1921 transformând-o prin calitatea profesorilor promovați, inclusiv pr. D. Stăniloae (1903–1993), într-o școală ortodoxă de elită, iar Sibiul într-un centru al culturii teologice ortodoxe. (n.ed.)

epoca scolastică şi mai ales din epoca modernă, ceea ce înlesneşte enorm opera lui de sistematizare în curs. La noi, deşi mistica e străvechea glorie e Ortodoxiei şi mama întregii mistici occidentale, preocupările sistematice pentru obiectul ei au căzut în umbră mai ales în epoca modernă, aşa încât teologul de azi are mult mai multe dificultăţi de biruit pentru a relua un fir întrerupt. Dar cu oricâte dificultăţi, a readuce în actualitate esenţa mistică a veacurilor ortodoxe constituie o lucrare pe cât de necesară întregirii învăţământului teologic, pe atât de folositoare nevoilor religioase ale spiritului contemporan şi de întăritoare pentru conştiinţa ortodoxă, care se va simţi mult mai sigură de sine în comunitatea strălucirii de odinioară a misticii noastre răsăritene.

Cu acestea, să ne reîntoarcem la definiţia misticii. Pentru motivele arătate, am spus că autorii occidentali diferă în forma pe care o dau acestei definiţii, păstrând aproape întotdeauna un acord în ceea ce priveşte fondul.

Heinrich Denifle[17], a cărui autoritate o cunoaşteţi din cursul de anul trecut asupra „Misticii germane”[18], spune că „teologia mistică e cea mai grea dintre toate disciplinele teologice. Noţiunea de mistică e cea mai neclară şi cea mai fluidă dintre ideile teologiei”. Asemenea declaraţie, din partea unui om care poartă supranumele de „cercetător genial” în câmpul misticii medievale, e de natură să ne descurajeze oarecum. Vom căuta însă sprijin în competenţa altora, care s-au străduit totuşi să formuleze o definiţie.

Profesorul Martin Grabmann[19], după care am citat pe Denifle, ne pune la îndemână o serie de definiţii din care vom alege câteva:

După L. Lercher, mistica e „ştiinţa însuşirii şi gustării lucrurilor dumnezeieşti, pe temeiul unei asemănări cu ele şi uniri lucrate de Duhul Sfânt prin insuflarea unei iubiri palpabile pentru ele”.

Să observăm din această definiţie că participarea omului la actul mistic nu i se datorează sieşi, ci harului Duhului Sfânt, care insuflă iubirea pentru lucrurile dumnezeieşti. Să mai observăm că, după acest autor, puterea care îndeplineşte actul unirii mistice e iubirea inspirată, dar că expresia de „lucruri dumnezeieşti” e oarecum neprecisă.

---

[17] *Historisch-politische Blätter*, 1875, p. 685.

Heinrich Denifle (1844–1905), erudit dominican şi arhivar al Vaticanului, editor şi autor a numeroase texte şi studii despre mistica germană şi despre tânărul Luther. (n.ed.)

[18] N. Crainic a predat prima dată în anul universitar 1934–1935 cursul de mistică germană, păstrat în ediţiile litografiate din 1937 şi 1992. (n.ed.)

[19] *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, München, 1922, p. 20–22.

Martin Grabmann (1875–1949), teolog şi preot romano-catolic german, profesor de dogmatică la München între 1918–1939, cunoscut cercetător al filozofiei medievale occidentale. (n.ed.)

O altă definiție e aceea dată de J. Zahn, după care mistica e „împlinirea pe pământ a unirii cu Dumnezeu în cunoaștere și în iubire, prin harul special al lui Dumnezeu, participând prin rugăciune contemplativă și păstrându-se în sfințenia vieții, adesea însoțită de daruri extraordinare atât lăuntrice, cât și exterioare, chiar dacă ele nu sunt absolut necesare".

Definiția aceasta e mult mai explicită decât cea dintâi.

În loc de unirea cu „lucrurile dumnezeiești", ea *precizează:* „unirea cu Dumnezeu". La cea dintâi era vorba numai de o iubire harică, aici e vorba de „cunoaștere și iubire harică". Harul divin care dă această iubire și această cunoaștere e un „har special". Participarea la actul mistic se face prin contemplație, iar o condiție neapărată a ei e curățenia vieții sau, cu alte cuvinte, purificarea ascetică. Totodată, precizează Zahn, unirea mistică poate să fie însoțită de fapte extraordinare cum sunt extazele, viziunile, deși acestea nu sunt absolut necesare.

O a treia definiție e aceea a lui E. Krebs, după care „mistica în înțelesul Bisericii este experimentarea și trăirea unei uniri a sufletului cu Dumnezeu pricinuită de har, în care cunoașterea adevărurilor dumnezeiești se limpezește prin darurile Duhului și îndeosebi prin darurile înțelegerii și al înțelepciunii, și se adâncește până la simpla percepere și privire a adevărului, iubirea de Dumnezeu și de oameni se intensifică și se aprinde în mod miraculos, adesea până la mari hotărâri eroice, și bucuria în Dumnezeu se ridică până la pregustarea fericirii cerești".

Ceea ce aduce în plus această definiție este un dinamism al actului mistic, precizarea înrâuririi harice asupra unor facultăți sufletești cum e aceea a cunoașterii iluminată astfel, unele efecte ulterioare sau consecințe, cum e hotărârea eroică, și, în sfârșit, un prețios adaos că unirea mistică aici pe pământ nu e decât o scurtă anticipare a veșniciei fericirii din ceruri.

Rezumând elementele acestor definiții, vom conclude

— că mistica e unirea trăită a ființei omenești cu ființa lui Dumnezeu în virtutea asemănării harice;
— că această unire mistică se petrece din inițiativa Duhului Sfânt, dar că ea cere din partea omului o continuă purificare;
— că harul care o lucrează e un har special;
— că afară de acest har special intervin darurile Duhului Sfânt care iluminează și îndumnezeiesc facultățile sufletești ale omului, făcându-le capabile să sesizeze nemijlocit pe Dumnezeu;
— că adesea unirea mistică e însoțită de fapte extraordinare și miraculoase, ce nu-i sunt totuși necesare;
— că această trăire supranaturală e totodată și cunoaștere și iubire;

— că efectele ei ulterioare constau, între altele, dintr-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om; şi

— că momentul mistic culminant e o anticipare pământească a fericirii cereşti.

Iată, cu aproximaţie bineînţeles, elementele acestui complex teandric care e actul mistic. Despre fiecare dintre ele va fi vorba în dezvoltările noastre ulterioare.

Filozoful neotomist Jacques Maritain dă o definiţie mult mai clară şi mai simplă, când zice că mistica e „cunoaşterea experimentală a adâncimilor lui Dumnezeu sau pasiunea de lucrurile dumnezeieşti, ce duce sufletul printr-o serie de stări şi transformări până acolo încât încearcă în adâncul său atingerea dumnezeirii şi simte viaţa lui Dumnezeu”[20]. O altă definiţie dată tot de el, mult mai lapidară şi mai temerară în aparenţă, e următoarea: mistica e „cunoaşterea experimentală a lui Dumnezeu în esenţa şi în viaţa Sa intimă”.

Formularea aceasta simplă şi esenţială lasă însă afară de cuprinsul ei toate celelalte elemente componente ale actului mistic, dar autorul le presupune subînţelese, fiindcă vorbeşte pe larg de fiecare în parte. Ţin să atrag de pe acum atenţia că expresia de „cunoaştere experimentală” a lui Maritain nu are nici înţelesul obişnuit de cunoaştere prin mijlocirea simţurilor. În contemplaţia mistică simţurile adorm, şi aceasta e o condiţie neapărată a cunoaşterii lui Dumnezeu. Această cunoaştere e însă experimentală în sens spiritual, întrucât e *trăită* în esenţa spiritului omenesc în timp ce simţurile şi-au suspendat funcţiunile.

Autorii moderni, dintre care am pomenit pe cei de mai sus, au în genere un fel de sfială când vorbesc despre o mistică teandrică. Vechea noastră cugetare ortodoxă, cum vom vedea, e mult mai îndrăzneaţă în termeni. Anticipând, vom spune că suntem în consensul acestei cugetări venerabile formulând definiţia următoare: *Teologia mistică e ştiinţa îndumnezeirii omului*.

Teologia mistică are în vedere termenul ultim la care poate ajunge omul răscumpărat şi pornit în sus pe calea adevărului şi a vieţii, deschisă de Domnul Cel care S-a întrupat. Iar termenul acesta ultim e asemănarea omului cu Dumnezeu, sau îndumnezeirea harică a omului. Aceasta e ceea ce numim noi de obicei „perfecţiune, desăvârşire sau sfinţenie”. De aceea teologia mistică se mai numeşte şi *„ştiinţa sfinţilor”*, fiindcă obiectul ei e un lucru cu totul împlinit numai dincolo de ordinea vremelnică, în ordinea cerească, unde sfinţii se bucură de Dumnezeu faţă către faţă, inundaţi de veşnica Sa prezenţă infinită. Aici în condiţia pământească, teologia mistică, privită în esenţa ei de realitate teandrică, e numai o scurtă anticipare a „ştiinţei sfinţilor” sau a fericirii veşnice.

---

[20] *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 489.

Principala lucrare de sinteză a filozofului neotomist francez Jacques Maritain (1882–1973); cf. *supra* p. 173, n. 17. (n.ed.)

Prelegerea a II-a

Justificarea definiției ortodoxe

Căutând să precizăm obiectul misticii, am înfățișat câteva definiții formulate de autori moderni. Ele sunt mai puțin sau mai mult explicite în năzuința de a cuprinde întreg complexul vieții mistice. Am observat însă că aceste definiții sunt oarecum șovăitoare, fiindcă autorii lor, cercetători din epoca noastră, sunt conduși parcă de tendința subconștientă de a îndulci termenii pentru a-i adapta mentalității noastre moderne, mediocrizate sub raport religios de caracterul ei acuzat raționalist. Actul mistic însă, considerat în scopul ce-l însuflețește, e cel mai îndrăzneț dintre actele în care se poate angaja ființa omenească. El are un caracter extraordinar și, ca atare, trebuie înfățișat în termenii ce-i sunt adecvați. Pentru aceasta e nevoie să ne întoarcem de la teoreticienii moderni la vechii creatori ai acestei „științe a științelor" care, trăind-o, au căutat s-o definească în același timp.

Anticipând sensul pe care ei îl dau misticii, am spus că în spirit ortodox se poate formula următoarea definiție: *Teologia mistică e știința îndumnezeirii omului*.

În prelegerea de față vom căuta să arătăm întru cât această definiție se întemeiază pe vechea cugetare ortodoxă. Concordanța ei cu această cugetare va însemna justificarea ei.

Ca să așezăm de la început cercetarea noastră pe o linie sigură, să ne adresăm marelui teolog al Bisericii noastre Grigorie din Nazianz [330–390]. Esența creștinismului ca religie el ne-o redă în următorii termeni:

> „Pentru că Dumnezeu este inaccesibil, El provoacă admirația; prin admirație, El naște dorința; prin dorință, El purifică; prin purificare, El ne face asemenea Lui; atunci El intră în raporturi intime cu cei care au devenit asemenea Lui, Dumnezeu făcându-Se una cu dumnezei și lăsându-Se cunoscut de ei"[21].

[21] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea* 38, 7; MIGNE, *PG* 36, 317.

Analizând această gândire a Sfântului Grigorie, vom observa mai întâi că impulsul vieții religioase îl dă Dumnezeu Însuși prin admirația pe care o stârnește în suflet pentru măreția divină inaccesibilă. Admirația, la rândul ei, naște dorința de a dobândi obiectul admirat. Cum obiectul admirat aici e Dumnezeu Însuși, credem că termenul de *dorință* poate fi înlocuit în românește cu acela de *dor*. *Dorul* de o persoană presupune că ai cunoscut cândva această persoană, iubită neapărat, că lipsa ei îți pricinuiește o durere și totodată o aspirare nedomolită de a fi din nou lângă persoana iubită. Este incontestabil că un *dor de Dumnezeu* a existat totdeauna în sufletul omului căzut din demnitatea paradiziacă. Acest dor sacru îl constată istoria tuturor popoarelor și el s-a concretizat în feluritele mituri ale religiilor naturale, care nu sunt altceva decât expresii omenește articulate ale aspirației către Dumnezeu. Legenda unui „paradis pierdut" e comună tuturor popoarelor, și tot astfel aspirația de a restabili raportul de armonie divin-umană ce licărea din amintirea acestei legende. Dorul acesta, insuflat de admirația lui Dumnezeu, nu e specific creștin, ci general omenesc.

După Sfântul Grigorie însă, Dumnezeu prin dor purifică pe om, iar această purificare îl face asemenea lui Dumnezeu. Modalitățile de purificare, noi știm, sunt variate. Mozaismul oferea sacrificii materiale ce simbolizau purificările adevărate. Platon și Aristotel, dar mai ales Plotin și școala sa, concep și ei anumite moduri de purificare. Aceea despre care ne vorbește însă Grigorie Teologul are un înțeles cu totul special: e purificarea creștină. Iar purificarea creștină înseamnă a muri în Hristos pentru a învia în El. Metoda purificării creștine este imitația lui Hristos, asemănarea cu El, iar asemănarea cu Hristos e totodată asemănarea cu Dumnezeu.

Grigorie Teologul e ca și Clement Alexandrinul, pe care îl are în unele privințe de îndreptar, un platonician creștin[22]. În cugetarea sa teologică, el se slujește adesea de expresiile lui Platon pentru a turna în ele conținutul nou al doctrinei creștine. Astfel în ce privește ideea de asemănare, el urmează principiul filozofului grec că „pentru a fi în stare să vadă obiectele, organul viziunii trebuie să devină asemenea cu ele". Ochiul n-ar putea să vadă soarele, dacă n-ar avea ceva asemănător cu el, dacă n-ar deveni *helioeides* = „asemenea cu soarele". Acest principiu platonic e valabil nu numai pentru ordinea sensibilă, dar și pentru ordinea inteligibilă sau, cum zicem noi, pentru ordinea spirituală. Astfel ochiul minții, care e spiritul, n-ar putea să vadă binele suprem dacă nu s-ar face asemenea cu el: *agathoeides*.

Cum ar putea oare să cunoască sufletul nostru pe Dumnezeu, cum ar putea să-și astâmpere dorul de El simțindu-L aproape, văzându-L față către față, dacă sufletul n-ar avea în el o putere asemănătoare cu Dumnezeu? Actul cunoașterii

[22] HENRI PINAULT, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1925.

religioase în înțeles mistic nu e posibil fără temeiul acestei asemănări de care ne vorbește întreaga teologie ortodoxă. Bineînțeles, nu e vorba aici de o asemănare naturală câtă vreme între noi, creaturile, și Dumnezeu stă distanța prăpăstioasă a păcatului strămoșesc. Prăpastia aceasta se poate trece numai prin puterea harului divin. Asemănarea, ca idee ideologică, e supranaturală, e asemănare harică. Dar ea e condiția neapărată a cunoașterii de Dumnezeu, suprema fericire a omului. Stârnindu-ne admirația prin măreția Sa inaccesibilă, iar prin admirație aprinzând în noi dorul de a-L vedea, Dumnezeu ne purifică prin Hristos, Dumnezeu înomenit, și ne face asemenea Lui pentru a-L putea cunoaște. Devenind astfel *theoeideis*, adică asemănători cu Dumnezeu, El intră în raport intim cu cei asemenea Lui, după cum zice Sfântul Grigorie: „Dumnezeu devenind una cu dumnezei și lăsându-Se cunoscut de ei" (*Theos theois henoumenos te kai gnorizomenos*).

Dumnezei, iată cuvântul de o îndrăzneală fără margini cu care genialul teolog numește nici mai mult, nici mai puțin decât pe oamenii deveniți desăvârșiți sau sfinți. În logica omenească el ar suna ca o absurdă impietate; dar în logica harului, în care cugetă Sfântul Grigorie, el e silit să ajungă în mod necesar la construirea acestui termen, care este idealul suprem al credinței ortodoxe.

Nu ne vom ocupa acum în mod special de teoria cunoașterii mistice; vom urmări numai noțiunea de îndumnezeire a omului, spicuind-o din literatura patristică, pentru a justifica definiția pe care am dat-o științei mistice.

Pentru vechii creștini, care trăiau în atmosfera proaspătă și fragedă a tradiției Mântuitorului și apostolilor Săi, această idee de îndumnezeire a omului e dintre cele mai familiare. Ei sunt oameni renăscuți la viața cea nouă a Evangheliei. Păgânismul, încă puternic, e vecin cu ei; mulți sunt proaspăt convertiți. Strălucirea mistică a vieții creștine e atât de mare, încât lor le e ușor să sesizeze prăpastia dintre ordinea păgână și ordinea creștină, dintre „omul vechi" și „omul nou". Ordinea păgână e, de fapt, dezordinea păcatului și haosul; ordinea creștină, în care trăiesc ei, e ordinea harului revărsat asupra lumii. Toată ființa lor e deschisă către puterea mistică a harului. Creștinii întâilor veacuri, am putea zice, respiră harul ca aerul și au o sensibilitate spirituală extrem de vie pentru lucrarea lui în lume.

Lumea le apare ca o împrimăvărare nouă a paradisului pierdut și această lume transfigurată prin Duhul Sfânt ei o percep, după expresia genială a lui Origen [185–254] — care anticipează astfel pe toți misticii creștinismului —, *„printr-o senzație nesensibilă"*. Iată cum caracterizează el această transfigurare harică a ființei creștine:

> „Cel care examinează mai adânc lucrurile va spune că există, după Scriptură, un anume simț general dumnezeiesc, pe care numai cei fericiți știu să-l dobândească, ale cărui specii sunt o vedere în stare să contemple obiecte superioare

> corpului, de pildă serafimii şi heruvimii; un auz capabil să prindă glasurile ce n-au nici o realitate în aer; un gust în stare să savureze pâinea vie, ce coboară din cer şi dă viaţă lumii; un miros care simte miresme cum e aceea a lui Hristos înaintea lui Dumnezeu; un pipăit ca acela despre care Ioan zice că a pipăit cu mâinile lui Cuvântul vieţii”[23].

Origen, continuând acest pasaj, dă exemplu pe profeţi care, „descoperind acest simţ dumnezeiesc”, au auzit în mod divin, au văzut în mod divin, au gustat şi au mirosit la fel, „au pipăit Cuvântul prin credinţă”, simţurile lor percepând lumea inteligibilă sau lumea spirituală „printr-o senzaţie nesensibilă”. Adică printr-o senzaţie al cărei obiect nu face parte din lumea concretă a sensibilităţii obişnuite.

Expresia lui Origen e paradoxală fiindcă stă în contradicţie cu legile psihologiei ordinare. O senzaţie fără obiect în lumea concretă înconjurătoare e, firește, o absurditate. Şi totuşi, prin asemenea senzaţii absurde, profeţii, pe care el ni-i dă exemplu, au descoperit lucruri care ulterior s-au verificat ca adevărate. Prin urmare, aceste senzaţii absurde erau, totuşi, reale. Profeţii *pipăiau* Verbul divin prin credinţă şi din atingerea Lui, zice Origen, „venea în ei un efluviu care îi sfinţea”, adică acel *simţ general dumnezeiesc*, care îi punea în contact cu lumea spirituală ale cărei lucrări tainice le puteau apoi povesti. Conţinutul acestei experienţe suprasensibile exprimat în limbajul obişnuit dă naştere paradoxului literar atât de frecvent în mistică. Existenţa lui însă nu dovedeşte altceva decât prezenţa harului divin care lucrează în trăirea mistică. Dar despre aceasta ne vom ocupa altă dată.

Ceea ce trebuie să reţinem deocamdată e adevărul fundamental al vieţii creştine că prin Hristos, Cuvântul întrupat, a venit harul, adică acel simţ general dumnezeiesc prin care „cei fericiţi” vin în contact imediat cu lumea spirituală.

Hristos a venit pentru ca fiecare om care crede în El să devină un hristos. Aceasta e o cugetare frecventă la Părinţii Bisericii noastre şi ea e o variantă a ideii de îndumnezeire a omului. O găsim bunăoară la Origen şi la Metodiu din Olimp. Amândoi se întemeiază pe acelaşi verset din *Psalmul* 104 unde se spune:

> „Nu vă atingeţi de hristoşii Mei (de unşii Mei) şi nu faceţi rău prorocilor Mei” [*Ps* 104, 15].

Este un Hristos, dar sunt mai mulţi hristoşi, fiindcă toţi câţi se identifică prin credinţă cu Hristos devin prin harul Lui hristoşi. Adevărul acesta, care precizează destinaţia omului în creştinism, e cunoscut sub numele de *filiaţie adoptivă*. Robii lui Iehova devin în creştinism fiii adoptivi ai lui Dumnezeu. Câţi în Hristos s-au botezat, în Hristos s-au şi îmbrăcat. Dar fiii adoptivi devin, ca şi Fiul Cel de o

[23] ORIGEN, *Contra Celsum* I, 48.

ființă, intimii sau casnicii lui Dumnezeu, după expresia lui Grigorie Teologul. Ei participă direct la fericirea dumnezeiască. Dar a participa la fericirea dumnezeiască e un mod prea vag parcă și prea periferic de a vorbi, fiindcă, mai mult decât atât, ei participă la firea dumnezeiască. De unde știm noi lucrul acesta? Ni-l spune limpede și categoric Sfântul Apostol Petru:

> „El ne-a dat făgăduințele mari și scumpe ca prin ele *să vă faceți părtașii firii dumnezeiești*, după ce ați fugit de stricăciunea care este în lume prin pofte" (*2 Ptr* 1, 4).

Termenul acesta de „părtași la firea dumnezeiască" prin Iisus Hristos, de participare la dumnezeire, îl veți găsi generalizat în toată literatura mistică adevărată. Viața mistică e o viață dumnezeiască participată. Omul desăvârșit trăiește dumnezeiește, dar nu prin sine, ci prin participare. E o distincție ce trebuie neapărat subliniată și reținută fiindcă ea ne ferește să înțelegem panteistic unirea cu Dumnezeu, unire care, în doctrina ortodoxă, își păstrează permanent caracterul teandric.

Destinul omului în creștinism este acela de a ajunge Dumnezeu nu prin identitate, ci prin participare la natura dumnezeiască.

Origen, care respiră aerul acelei primăveri paradiziace, de care am pomenit, înflorită și îmbălsămată de har, și care participă cu vigoarea genialei sale cugetări la entuziasmul fără margini al primelor veacuri de viață creștină, dă sensul adevărat, cu o claritate de cristal, acestei idei de îndumnezeire a omului, prezentă în inima creștină:

> „Precum nu e decât un Duh Sfânt, zice el, și totuși sunt atâtea duhuri sfinte câți creștini în care locuiește Duhul Sfânt, tot astfel trebuie să spunem în legătură cu Hristos: din Hristos, Care e unul, provin mulți hristoși — cei despre care Scriptura zice: «Nu-Mi atingeți hristoșii și nu faceți rău prorocilor Mei» (*Ps* 104, 15); și tot astfel, de la un singur Dumnezeu mulți primesc titlul de dumnezei, adică toți cei în care Dumnezeu locuiește. Totuși, nu e pentru noi decât un singur Dumnezeu, Tatăl din care totul vine; un singur adevărat Dumnezeu care, ca să spunem astfel, e dătător de dumnezeire, și un singur Hristos lucrător de hristoși, și un singur Duh Sfânt care, răspândit în suflete, sfințește spiritul lor. Și precum Hristos face alți hristoși prin faptul că El e un Hristos, astfel prin faptul că El e propriul Fiu unic al lui Dumnezeu îi face fii ai lui Dumnezeu pe toți cei care primesc de la El spiritul adopțiunii"[24].

Distincția pe care o face Origen în actul teandric, în unirea mistică, în îndumnezeirea care nu e identitate cu Dumnezeu, iese la iveală foarte limpede în modul

[24] ORIGEN, citat de PAMFIL în *Apologia pro Origenem*.

de a vorbi specific Ortodoxiei, după care hristoșii modelați de Hristos se numesc *hristofori;* sfinții în care sălășluiește Duhul Sfânt ca în niște biserici vii se numesc *pnevmatofori;* dumnezeii cărora Tatăl ceresc le-a dăruit dumnezeirea se numesc *teofori*. E de la sine înțeles că aceste nume nu înseamnă grade diferite de sfințenie, ci unul și același lucru supranatural, fiindcă cine poartă pe Hristos în el poartă pe Dumnezeu în Treime și tot astfel se poate spune despre fiecare dintre acești termeni: hristoforii sunt totodată pnevmatofori și invers, fiindcă toți sunt în realitate teofori. Dar distincția de care vorbim se observă în compoziția acestor termeni care înseamnă: purtători de Hristos, purtători de Duh Sfânt, purtători de Dumnezeu, arătând astfel umanitatea care se îndumnezeiește fără ca totuși să dispară în divinitate.

În acest înțeles vorbesc Sfinții Părinți ai Bisericii noastre de îndumnezeirea omului.

Clement Alexandrinul, platonicianul pe care un Grigorie din Nazianz îl va lua de model în formularea filozofică a adevărului creștin, zice, vorbind de efectele întâii Taine de inițiere întru Hristos: „Botezați, noi suntem iluminați; iluminați, noi suntem adoptați; adoptați, noi suntem desăvârșiți; desăvârșiți, noi suntem *imaterializați*”[25] — înțelegând prin această imaterializare procesul de îndumnezeire a omului. Sfinții Părinți concep însă îndumnezeirea ca ultimă etapă a unui lung proces de evoluție personală, progresivă.

Irineu, în cartea sa *Adversus haereses*, concepe acest proces petrecându-se prin mijlocirea Cuvântului. Prin El, creatura se înalță spre Tatăl și, în această înălțare, *depășește pe îngeri*, pentru a lua chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pentru „a deveni dumnezei”.

Hipolit al Romei, considerând treapta cea mai de sus pe scara acestui progres spiritual, spune, adresându-se omului creștin: „Tu ai devenit Dumnezeu.” „Căci Dumnezeu… v-a făcut dumnezei spre slava Sa”[26].

Metodiu din Olimp vede în omul creat chipul lui Dumnezeu, dar subliniază că îi lipsea putința de a realiza asemănarea cu El. Cuvântul divin oferă această putință venind în lume și luând forma noastră, pentru ca noi, prin El, să putem lua din nou „forma dumnezeiască”. Pentru noi, modelul formei dumnezeiești e Iisus Hristos, ale Cărui trăsături le imprimăm în noi înșine precum pictorii iscusiți zugrăvesc pe pânză asemănarea modelului pe care îl contemplă.

---

[25] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul* I, 26, 1.
[26] HIPOLIT, *Philosophumena* X, 34.

„Dacă El (Hristos) — zice Metodiu — a voit să Se înveşmânteze în carne omenească, e pentru ca noi să-L avem, ca pe un tablou expus privirii, model dumnezeiesc de viaţă şi să putem imita pe Cel care l-a zugrăvit”[27].

Aceeaşi idee o găsim exprimată cu o amploare fără asemănare în opera misteriosului autor care iscăleşte Dionisie Areopagitul şi care e părintele întregii mistici creştine de Răsărit şi de Apus. Aproape nu există pagină în această operă unde să nu ni se vorbească de îndumnezeirea omului ca de termenul ultim al lucrării harului.

„Dumnezeu ne-a dăruit în mod liber existenţa şi viaţa — zice Dionisie —; El formează ceea ce avem noi dumnezeiesc, după chipul frumuseţilor Sale negrăite; El ne desăvârşeşte, ne ridică la o sfinţenie mai sublimă; văzând cu milă nevrednicia spirituală în care am căzut prin greşeala noastră, El ne recheamă prin harurile renăscătoare (ale Tainelor) la strălucirea întâilor noastre destinaţii; El îşi îngăduie să ia infirmităţile naturii noastre pentru a ne comunica desăvârşirile naturii Sale şi ne dăruieşte propriile Sale bogăţii şi dumnezeirea Sa însăşi”[28].

Sau, în altă parte:

„Mântuirea nu e posibilă decât pentru spiritele îndumnezeite, iar îndumnezeirea nu e decât unirea şi asemănarea pe care te străduieşti s-o ai cu Dumnezeu”[29].

Maxim Mărturisitorul [580–662], care comentează pe Dionisie Areopagitul, lămureşte, după acesta şi după Grigorie Teologul, că îndumnezeirea e o lucrare a harului[30].

Am putea să înmulţim necontenit extractele din literatura patristică, urmărind cum se oglindeşte această idee capitală pentru Ortodoxie în cugetarea teologilor care i-au formulat doctrina. Cele pe care le-am dat sunt alese oarecum după succesiunea cronologică pentru a se vedea continuitatea în timp a acestei mari idei. Să ne oprim un moment la Ioan Damaschinul [670–750], care, pentru doctrina noastră, joacă rolul pe care îl va juca mai târziu, pentru Apusul catolic, Toma d’Aquino [1225–1274]. Damaschinul ne-a lăsat îndeosebi o carte de bază în care e sintetizată sistematic întreaga doctrină teologică a Bisericii creştine: *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*. El semnalează acolo aproape toate erorile şi exagerările singuraticilor gânditori în materie de dogmă şi încheagă în sistem ramura

[27] METODIU, *Banchetul celor zece fecioare* I, 4.
[28] DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească* III, 7.
[29] *Ibid.* I, 3.
[30] MIGNE, *PG* 91, 1080 sq [*Ambigua*].

teologiei adevărate, conformă cu Scriptura, cu Tradiția și cu cele șapte Sinoade Ecumenice.

Atingând ideea care ne preocupă mintea iubitoare de definiții precise a lui Damaschin, îngrijorată ca nu cumva această idee să stârnească vreo confuzie de înțelegere, formulează lapidar că omul e *„îndumnezeit prin participarea la lumina divină, iar nu prin transformarea în esență divină”*[31].

Formula lui Damaschin e în consensul întregii Ortodoxii, dar el se sprijină îndeosebi pe Grigorie Teologul, pe care îl citează[32].

În legătură cu această idee, și tot cu aceeași înțeleaptă grijă de a împrăștia orice posibilitate de confuzie, Damaschinul reia chestiunea de care am vorbit a hristoșilor. Este un Hristos și sunt mai mulți hristoși. Un Hristos făcător de hristoși, cum zice Origen. Dar să nu se creadă cumva că acești hristoși sunt identici cu Iisus Hristos. Ei nu sunt de același gen cu El. Iisus Hristos este exemplarul unic, Om adevărat și Dumnezeu adevărat. „Un gen de hristoși nu există”[33], precizează Damaschinul. „Nu există nici un alt Hristos care să constea din divinitate și umanitate, care să fie totodată Dumnezeu și Om.” Fiindcă, încă o dată, oamenii îndumnezeiți nu înseamnă să sunt transformați în esență divină; îndumnezeirea lor e numai participarea la lumina divină, sau, cum zice Sfântul Petru, participare la natura divină [*2 Ptr* 1, 4].

Adevărul învățăturii despre îndumnezeire nu e astfel o născocire a teologilor singuratici, el face parte organică din doctrina Noului Testament, precum l-am văzut vestit în Vechiul Testament, unde îl subliniază un Origen și un Metodiu din Olimp. E același lucru pe care îl învață Sfântul Pavel când zice:

> „Căci pe cei pe care (Dumnezeu) i-a cunoscut mai dinainte i-a și hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie Cel întâi-născut între mai mulți frați” (*Rm* 8, 29).

Această idee a filiației adoptive, la rândul ei, se întemeiază pe învățătura Mântuitorului, care zice:

> „În acea zi veți cunoaște că Eu sunt în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi” (*In* 14, 20).

Precum în lumea fizică există un principiu al vaselor comunicante, tot astfel putem spune, prin analogie, că există și în lumea spirituală un principiu de comunicație între vasele alese ale lui Dumnezeu, și acest principiu e harul, care le ridică

---

[31] IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 12. (n.ed)
[32] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea* 38, 11.
[33] IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* III, 3b. (n.ed.)

nivelul de viață duhovnicească până la sublimitatea Dumnezeirii. Fiindcă Mântuitorul Însuși e Acela care poruncește:

„Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este" (*Mt* 5, 48).

Nu vreau să sfârșesc această prelegere fără a o exemplifica prin acea colosală figură a misticii noastre ortodoxe care e Sfântul Simeon Noul Teologul. Acest pnevmatofor experimental până la sublim trăiește între anii 949 și 1022, adică în preajma marii schisme dintre Biserica răsăriteană și cea apuseană, rânduit parcă de Dumnezeu să fie stâlp de foc la această tragică răspântie a istoriei pentru a lumina sensul viitor al Ortodoxiei. Biograful său, Nichita Stithatul, îl numește „înger pământean sau om ceresc", iar autorii catolici și protestanți sunt de acord când găsesc că el e cel mai mare mistic experimental al Bisericii de Răsărit. În Simeon Noul Teologul trăiește până la ultima fibră a ființei duhovnicești adevărul îndumnezeirii omului.

Iată ce spune el în timpul când era acuzat că venerează icoana părintelui său spiritual, Simeon Studitul: „Venerând-o, eu salut și ador pe Hristos în acest sfânt și pe acest sfânt în Hristos Dumnezeu, pentru că el e în Hristos prin Duh, și Hristos e în Dumnezeu Tatăl și Tatăl e în Hristos Dumnezeu"[34] — ceea ce nu e altceva decât o trăire a adevărului rostit de Mântuitorul prin cuvintele: „Eu sunt în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi" [*In* 14, 20].

La rândul său, Nichita, care i-a fost ucenic și l-a cunoscut îndeaproape, îl descrie astfel:

> „Străbătând materia și greutatea trupului, el se elibera de ele și, nedespărțindu-se niciodată de Dumnezeu, se unea cu El integral în rațiune și în spirit; graiul lui devenea grai de foc și începu să scrie ca teolog «Iubirile imnurilor divine». Fără voia lui, împins de suflul năprasnic al Duhului, el publică ceea ce a văzut prin revelație divină, ceea ce a contemplat în viziunile sale, când era ridicat mai presus de natură. Sub lucrarea focului dumnezeiesc, el devenea din zi în zi numai foc, numai lumină, *dumnezeu prin har* și asemenea Fiului lui Dumnezeu. Din clipa aceea persoana lui Dumnezeu Tatăl i se descoperi; el vorbea cu Dumnezeu ca Moise și, călăuzit de degetul lui Dumnezeu, cu cerneala sa gravă ca pe table efectele minunatului foc dumnezeiesc"[35].

---

[34] „Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stethatos", ed. I. Hausherr, *Orientalia Christiana* XII, nr. 48, Roma, 1928, p. 123. [Trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri IV*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 243–355.]

[35] *Ibid.*, p. 155.

Din viziunile sale extatice, pe care singur şi le-a descris, vom reproduce una în versiunea lui Nichita, caracteristică îndeosebi prin culminaţia la care poate ajunge trăirea în Duh:

„Odată, pe când se afla în picioare, într-o rugăciune preacurată, iată ce văzu: în inteligenţa lui aerul începu să iradieze; fiind în celula lui, i se păru că se află afară, în plină zi; dar era noapte, în preajma veghii întâi. De sus, începu să strălucească o lumină de auroră — o, viziuni uriaşe ale acestui om! — casa şi toate celelalte lucruri se eclipsară şi el crezu că nu mai e în casă. Într-un extaz total, cu întreaga sa inteligenţă fixă lumina ce-i apăruse: ea creştea mereu făcând să strălucească aerul tot mai mult şi el se simţi ieşit cu trup cu tot din lucrurile pământene. Cum această lumină continua să strălucească tot mai viu şi devenea deasupra lui ca soarele dogoritor în amiază, el observă că el însuşi era în centrul luminii şi plin de bucurie şi de lacrimi pentru atâta dulceaţă care, atât de aproape, îi năpădea trupul întreg. El văzu cum lumina însăşi se unea într-un chip de necrezut cu carnea lui şi-i pătrundea membrele puţin câte puţin. Caracterul extraordinar al acestei viziuni îl depărta de la contemplaţia sa de mai înainte şi-l făcea să privească numai la ceea ce se petrecea în chip cu totul neobişnuit înlăuntrul său. El văzu deci această lumină năpădindu-i treptat întreagă trupul întreg şi inima şi măruntaiele, şi transformându-l numai în foc şi în lumină. Şi precum se întâmplase adineauri cu casa, tot aşa acum îl făcea să piardă sentimentul formei, al luminii, al apăsării, al aparenţelor trupului său, şi plânsul încetă. Un glas ieşi din lumină şi zise: «Aşa vor fi transformaţi sfinţii, care vor fi încă în viaţă când va suna trâmbiţa supremă şi, intraţi în această stare, vor fi ridicaţi, cum zice Pavel!» (*1 Tes* 4, 17)”[36].

Fenomenul acesta extraordinar de dematerializare şi spiritualizare prin flacăra harului e în perfectă concordanţă cu învăţătura Sfântului Pavel despre trupurile reînviate în nestricăciune şi glorificate. Simeon Noul Teolog, prin întreaga lui viaţă străluminată de Duhul Sfânt, ilustrează în mod sublim doctrina îndumnezeirii. Înţelegem astfel de ce viaţa mistică în condiţiile de timp şi spaţiu e începutul vieţii veşnice. În Simeon se exemplifică adevărul teologic că destinaţia omului e aceea de a deveni dumnezeu prin asemănare şi prin participare. El însuşi o spune lapidar: „Eu sunt om prin natură şi dumnezeu prin har.”

În viaţa ortodoxă trăirea pnevmatoforă se poate urmări până în zilele noastre, cu fenomenele ei caracteristice de transfigurare spirituală a naturii omeneşti. Ea e frecventă printre sfinţii Bisericii Ruse şi unul din cazurile cele mai elocvente este

[36] *Ibid.*, p. 95.

acela al Sfântului Serafim din Sarov[37], trăitor la începutul veacului al XIX-lea, pe care îl citează Serghie Bulgakov[38].

Ea e viața pe culmile supreme ale spiritului creștin.

Și iată de ce, sprijiniți pe ramura cugetării teologice și pe experiența geniilor ortodoxe, ne simțim suficient de îndreptățiți să dăm definiția pe care am dat-o, și anume că:

Teologia mistică e știința îndumnezeirii omului.

[37] Serafim din Sarov (1759–1833), faimos stareț și om duhovnicesc rus de la începutul secolului XIX, cu o imensă popularitate în Rusia, canonizat în 1903. (n.ed.)

[38] SERGIU BULGAKOFF, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 190.

Serghie Bulgakov (1871–1944), filozof religios și teolog rus, convertit de la marxism la idealism și apoi devenit preot; autorul unei masive opere filozofico-teologice dominate de o interpretare sofiologică a teandrismului creștin. (n.ed.)

Prelegerea a III-a

Teologia spirituală[, împărțire] și metodă

Teologia mistică, așa cum am definit-o noi, ca știință a îndumnezeirii omului, are două aspecte diferite, care atârnă de punctul de vedere din care o privim, și tot astfel două criterii metodice de urmat, după cum vrem s-o studiem sub latura teoretică sau sub latura experimentală, practică.

Prima chestiune e una de împărțire generală a materiei.

A doua chestiune e una de metodă.

Să vorbim pe rând despre fiecare.

I. Chestiunea împărțirii materiei.

Am spus că în Apus, în limbajul teologic curent, obiectul acestei discipline poartă numele de teologie ascetică și mistică. Aceasta nu înseamnă nici o inovație, fiindcă atât noțiunea de *ascetică*, cât și aceea de *mistică* sunt conținute în tezaurul dintotdeauna al teologiei creștine, iar îmbinarea lor în aceeași titulatură nu reprezintă decât necesitatea de a sistematiza o materie vechi-familiară vieții creștine.

În general vorbind, viața creștină are un caracter teandric, adică ea e o îmbinare de element supranatural și de element natural sau de element dumnezeiesc și de element omenesc. Fără unul din aceste două elemente nu se poate concepe viața creștină. Dacă am limita pe om în sfera propriilor sale puteri, adică în sfera naturii din care face parte, religia creștină, adică religia adevărată, n-ar putea să aibă loc. Natură înseamnă ceea ce este creat de Dumnezeu. Mineralele, vegetalele, animalele, omul și îngerii înșiși sunt creaturi ale lui Dumnezeu. Dar nici omul și nici îngerii nu sunt în stare prin ei înșiși să stabilească un raport viu și continuu cu Dumnezeul personal și adevărat, raport care constituie religia. Omul în stare de natură e în stare de păcat. Chipul lui Dumnezeu adâncit în sufletul lui e întunecat prin cădere. Sub raport religios, prin urmare, aspirația omului către Dumnezeu există, sau, cum am numit-o noi: dorul de Dumnezeu. Și acest dor există în

virtutea faptului că, chiar sub păcat fiind, chipul sau imaginea lui Dumnezeu n-a dispărut din suflet. El continuă să existe acolo în mod întunecat sau, ca să ne exprimăm printr-o analogie imperfectă, asemenea negativului unei fotografii ce n-a fost încă developată. Aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, că spiritul religios al omului, dornic de adevărul absolut, se găsește într-o stare nebuloasă când, în căutarea lui Dumnezeu, el confundă creaturile cu Creatorul, cum se exprimă atât de lapidar Sfântul Pavel [cf. *Rm* 1, 23]. De aceea, miturile religiilor naturale, create de om în căutarea lui Dumnezeu, nu sunt decât *visuri în stare de veghe*. Ele ne dovedesc tocmai că omul în stare de natură, adică limitat la sfera propriilor sale puteri, nu e capabil de religie autentică. Sub acest raport, întruparea Cuvântului în chip de om înseamnă readucerea la strălucire a chipului lui Dumnezeu din sufletul omenesc sau, mai mult decât atât, după cum spune Sfântul Vasile cel Mare: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca noi, oamenii, să ne îndumnezeim”[39]. Să ne îndumnezeim, dar inițiativa acestei îndumnezeiri aparține lui Dumnezeu și ea corespunde acelei aspirații confuze, dar firești, acelui dor omenesc de Dumnezeu, care persistă în starea de păcat.

Prin urmare, adevărata religie, ca viață teandrică realizată, e o colaborare dintre Dumnezeu și om sub inițiativa harului dumnezeiesc. Prin creștinism, mântuirea e dată tuturor în posibilitate. Dar această posibilitate devine o realitate individuală prin actul de ființă liberă al omului de a colabora la lucrarea mântuirii. Căci noi, după cum ne învață Sfântul Pavel [cf. *1 Co* 3, 9], suntem împreună-lucrători, suntem colaboratori ai lui Dumnezeu la opera mântuirii sau a sfințeniei sau a îndumnezeirii. Fără voia Lui, nimeni nu se mântuiește, nimeni nu se sfințește, nimeni nu se îndumnezeiește. Aceasta ar anula demnitatea de ființă liberă a omului. Mântuirea e condiționată între altele și de voința noastră și, intrinsec, de gradul de intensitate al acestei voințe.

Mistica, am spus noi, reprezintă culminația vieții creștine teandrice, dar ea nu este întreaga viață creștină. Viața creștină în general are diferite grade de intensitate, după harurile care o stimulează și o desăvârșesc și după tăria voinței de a participa la aceste haruri. Astfel vom înțelege distincția dintre mistică în special și dintre morală în general. Morala constă din anumite legi care sunt codificarea poruncilor dumnezeiești. Îndeplinirea acestor legi, începând de la un minimum necesar, constituie viața creștină în general. Dar viața creștină, concepută chiar la un nivel minimal, nu mai e viață naturală, ci viață supranaturală, de vreme ce începutul ei e botezul prin care am intrat sub har. Practicarea virtuților morale și teologice, credința și faptele bune, contactul organic cu Sfintele Taine, toate se

[39] Citatul îi aparține de fapt SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE (295–373), *Despre Întruparea lui Dumnezeu* 54; *PG* 25, 192. (n.ed.)

petrec într-o colaborare permanentă a creştinului cu harul dumnezeiesc şi aceasta dă vieţii creştine teandrice un caracter supranatural. Viaţa creştină în general cere îndeplinirea unui minimum de condiţii necesare mântuirii, condiţii prevăzute în legile moralei.

Cum se înfăţişează acum mistica faţă de morală?

Noi ştim că în afară de obligaţiile necesare oricărui creştin pentru a se mântui, există bunăoară şi sfaturile evanghelice, care sunt lăsate la libera voie a fiecărui creştin să le îmbrăţişeze în vederea unui plus de sfinţenie sau de desăvârşire. Îndeplinirea lor e în legătură cu haruri dumnezeieşti, care se adaugă celor obişnuite în viaţa creştină codificată prin morală. Dacă morala cere un minimum de obligaţii necesare mântuirii, mistica oferă un maximum de posibilităţi convenabile îndumnezeirii. Privită sub raportul intensităţii, mistica reprezintă gradul suprem de viaţă teandrică, de viaţă omenească transfigurată prin har; privită sub raportul cantitativ, al extensiei, ea are o sferă mai restrânsă decât sfera vieţii creştine, morale. Creştinii sunt mulţi, dar sfinţii sunt mai puţini.

Acum să revenim la prima chestiune care ne preocupă, aceea a distincţiei dintre *mistică* şi *ascezǎ* şi a legăturii dintre ele. În legătură cu această chestiune stă împărţirea materiei ce o avem de studiat.

Din cele spuse până acum, am văzut că viaţa creştină în general, întemeiată pe legile moralei, constă dintr-o colaborare neîntreruptă a omului, care se străduieşte pentru a dobândi mântuirea, cu Dumnezeu, Care îl ajută prin har pentru a o dobândi. Am înţeles de asemenea că viaţa mistică e tot o colaborare teandrică, privită însă la un grad maxim de intensitate, în comparaţie cu cea dintâi, care cere un minim necesar de la care porneşte ascendent opera mântuirii. Spre culmea vieţii mistice însă, cu cât înaintăm în sus, cu atât dăm de limita puterilor omeneşti, oricât de intensificate ar fi ele de încordarea eroică a voinţei. Limita de sus a puterilor omeneşti nu înseamnă totuşi limita vieţii mistice. Căci, în realitate, viaţa mistică propriu-zisă, adică viaţa în Dumnezeu, începe abia dincolo de limita puterilor omeneşti. Cu cât înaintăm mai sus pe scara desăvârşirii, cu atât contribuţia puterilor omeneşti se diminuează din ce în ce mai mult până la dispariţia aparentă, iar contribuţia harurilor dumnezeieşti sporeşte în măsură mai mare până la covârşirea omului prin lumina cerească. Transfigurarea dumnezeiască a fiinţei omeneşti, purificate şi iluminate, e o lucrare de caracter supranatural a harurilor mistice, sub energia cărora omul devine, ca să zicem astfel, o pastă spiritualizată şi pasivă ce ia forma pe care i-o dă Duhul Sfânt. Voinţa umană capătă atunci întipărirea voinţei divine. Viaţa mistică e viaţa deiformă, e participarea prin asemănare, prin filiaţie adoptivă, la Dumnezeire. Dar până la acest moment culminant,

de asimilare pasivă a Dumnezeirii, există încordarea activă până la eroism a voinței de purificare și de iluminare sub conducerea harului.

Lucrarea aceasta eroică a voinței de purificare și de iluminare sub acțiunea harică, pentru a pregăti ființa omenească să primească cununa deiformă a sfințeniei, se numește *asceză*.

E foarte greu de stabilit o limită precisă între mistică și asceză. Orice domeniu unde intră în considerație harurile dumnezeiești și acțiunea lor asupra omului e un domeniu de imponderabile și de subtilități în fața cărora mintea cea mai ascuțită nu poate face decât precizări aproximative. Aici în special suntem într-unul din cele mai subtile domenii ale teologiei. Specialiștii apuseni, cu a lor cunoscută tendință catolică de a pune în toate precizări infinitezimale, nu izbutesc să fie de acord în ce privește delimitarea cât de aproximativă dintre mistică și asceză. *Dictionnaire de spiritualité*, care e o lucrare capitală și unică până azi în această ramură teologică, redactat de cele mai versate competențe, ne pune la îndemână o serie de păreri, dintre care unele înglobează prea mult din mistică în sfera ascezei, iar altele prea mult din asceză în sfera misticii. Concluzia la care ajunge pomenitul dicționar este că aici e vorba de două aspecte diferite ale acelorași fapte intim legate între ele și complementare unele altora:

> „Ascetica se atașează părții active a vieții spirituale, părții de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silințelor ce se cer din partea noastră, iar mistica, dimpotrivă, se atașează aspectului pasiv, lucrării harului în noi, inițiativelor lui Dumnezeu, pe care noi trebuie numai să le urmărim și care nu-i aparțin decât Lui”[40].

În limbajul nostru răsăritean, viața duhovnicească este un fapt teandric culminant și, ca atare, dacă-l considerăm din punct de vedere divin, avem aspectul lui mistic propriu-zis, iar dacă îl considerăm din punct de vedere omenesc, avem aspectul lui *ascetic*. Pentru împărțirea materiei, socotim acest îndoit criteriu ca fiind cel mai potrivit. În progresul ascendent al vieții duhovnicești, care constă, după cum vom vedea, din trei mari etape, determinate de părintele misticii creștine, Dionisie Areopagitul, vom ține seamă, prin urmare, întâi de participarea omului, participare care constituie asceza, și apoi de acțiunea harurilor și darurilor dumnezeiești, care constituie mistica propriu-zisă.

Înainte de a păși mai departe, e de trebuință să ne lămurim mai bine asupra termenului de asceză.

Etimologic[41], el derivă din verbul grecesc *askeo*.

---

[40] *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, fasc. IV, col. 1013.
[41] *Ibid.*, col. 939.

Atât verbul *askeo*, cât şi substantivele *askesis* = „asceză” şi *asketes* = „ascet”, au în elina clasică diferite însemnări care, după *Dictionnaire de spiritualité*, se împart în trei categorii: fizică, morală şi religioasă.

În sens fizic, asceză înseamnă „exerciţiul forţelor trupeşti”. La greci, *asceţii* sunt atleţii şi soldaţii deprinşi cu arta războiului.

În sens moral, asceza e exerciţiul filozofic al virtuţii, al inteligenţei şi al voinţei. În spirit socratic, ea e „strădania calculată şi metodică de a elibera sufletul de pasiunile rele”.

Filon din Alexandria [15 î.Hr.–54 d.Hr.] adaugă sensului moral şi unul religios întrucât, pentru el, asceza este exerciţiul metodic care perfecţionează sufletul şi-l pregăteşte pentru contemplaţia lui Dumnezeu.

În creştinism sensul acesta trece ca o moştenire din filozofia eclectică a lui Filon.

La Sfântul Pavel, care dă Bisericilor întemeiate de el sfaturi atât de insistente şi îndemnuri de exercitare a virtuţilor creştine, întâlnim ideea, fără să întâlnim termenul. Pentru el deprinderea creştinului în virtuţile duhovniceşti e analogă cu deprinderea atletului în gimnaziul elin [cf. *2 Tim* 2, 5; *1 Co* 9, 24].

Pentru generaţia următoare de scriitori bisericeşti, creştinul desăvârşit a numit *atlet*, de unde a rămas desigur expresia de „atlet al lui Hristos”.

Abia cu Clement Alexandrinul şi cu Origen termenii de asceză şi ascet se încetăţenesc în terminologia creştină. Omul desăvârşit în sensul nostru se numeşte acum ascet, iar asceza e ajungerea, prin renunţări, la viaţa desăvârşită. Treptat, termenii aceştia capătă un colorit specific monahal; mânăstirea se numeşte *askethria*, iar „ascetice” se numesc regulile vieţii călugăreşti cunoscute sub numele Sfântului Vasile cel Mare.

Astfel, în creştinism, cele trei înţelesuri diferite ale ascezei eline se contopesc, prin flacăra credinţei, într-o singură disciplină severă de eroism specific care duce la cucerirea vieţii duhovniceşti. Exerciţiile fizice ale vechilor gimnazii şi palestre, care dezvoltau forţele trupeşti ale atletului pentru exhibiţia spectacolelor teatrale, se aplică acum aceluiaşi trup, dar în sens contrar: pentru mortificarea forţelor lui, ca sufletul să devină liber şi apt de asemănarea cu Hristos. Conceptul moral şi religios, separate în gândirea păgână, se contopesc în creştinism prin exerciţiul neîndurat al purificării radicale a sufletului şi al iluminării lui prin virtuţile practicate pentru a-l spiritualiza şi a-l face vrednic de darul contemplaţiei mistice. Asceza e acum un eroism nou al atletului lui Hristos, pregătit nu pentru cucerirea orgolioasă a lumii, ci prin renunţarea drastică la lume şi la sine însuşi, pentru cucerirea cerului. Ea e canonul durerii şi al suferinţei, la capătul căreia se aşteaptă explozia de voioşie a biruinţei spiritului. Asceza e patima, crucificarea şi moartea în Hristos cu credinţa învierii întru El. În sens autentic ortodox putem

spune că asceza e chipul lui Hristos Cel îngropat, iar mistica e chipul lui Hristos Cel înviat în slavă dumnezeiască. Căci centrul vieții duhovnicești ortodoxe e Iisus Hristos, Dumnezeu înomenit pentru ca noi să ne îndumnezeim. Și precum moartea e un lucru și învierea alt lucru, Hristos rămânând unul și același, tot astfel faptul teandric al misticii e unul, ridicându-se ca un pisc de munte cu poalele muiate în umbra suferinței și vârful inundat de lumina slavei dumnezeiești.

Asceza și mistica dau împreună, ca rezultat, *viața spirituală* sau viața duhovnicească. Teologia ascetică și mistică se mai numește cu un singur calificativ *teologia spirituală*. Când vorbim despre lucrările și rezultatele ascetico-mistice, vorbim de fapt despre spiritualitate. În noțiunea de spiritualitate se cuprinde, prin urmare, atât strădania continuă de a modela trupul și sufletul prin tehnica ascezei, cât și acțiunea harului prin care omul se spiritualizează. Dar cum acest cuvânt de *spiritualitate* în vremea noastră a căpătat o serie de înțelesuri derivate și de întrebuințări abuzive, ce stârnesc o atmosferă de confuzie în jurul lui, trebuie să spunem de la început că sensul original și autentic al spiritualității e creștin, adică teandric, și nu poate fi altfel. Să căutăm să ne lămurim.

Există un singur Spirit Sfânt[42], zice Origen, și totuși sunt atâtea spirite sfinte câți creștini în care sălășluiește Duhul Sfânt. Sunt deci spirite omenești și un Spirit Dumnezeiesc. Spiritul dumnezeiesc e necreat și e una din ipostazele Sfintei Treimi. Spiritele omenești, dimpotrivă, sunt create precum create sunt și spiritele îngerești. Între ele există o deosebire fundamentală, fiindcă această deosebire e de *natură*, iar nu de grad: Spiritul dumnezeiesc e natură necreată, spiritele celelalte sunt natură creată. Această distanță nu se poate suprima, căci atunci spiritele create ar fi identice cu Spiritul necreat. Dar ea se poate reduce, ca să zicem astfel, prin facultatea divină a asimilării harice, prin acțiunea de coborâre a Duhului Sfânt. Ioan Damaschinul e foarte limpede când ne învață că sufletul nu e nici de o ființă cu Divinitatea, dar nici una cu materia:

> „Ceea ce e netrupesc, nevăzut și fără formă îl gândim în două moduri, unul după ființă, altul după har; unul din natură astfel, celălalt în comparație cu materia rudimentară. Necorporalitatea lui Dumnezeu e după natură; a îngerilor însă, a demonilor și a sufletului e după har și în comparație cu materia rudimentară”[43].

În ce privește sfera creaturală omenească, am întrebuințat însă două cuvinte: *suflet* și *spirit*. Și știm că sufletul e creat și spiritul de asemenea e creat. Dar înseamnă oare aceste două cuvinte două lucruri imateriale deosebite și existente ca

[42] În acest pasaj „spirit” trebuie luat cu sensul de inteligență, minte (*nous*). (n.ed.)
[43] IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* II, 12.

atare în om? Această întrebare își are rostul ei întrucât, chiar dacă suntem teologi, ne găsim uneori în nelămurire când e vorba să precizăm ce e sufletul și ce e spiritul în sfera creaturală umană. Pentru a ieși din această confuzie, trebuie să știm că spiritul nu e ceva aparte față de suflet. Și, în această privință, Sfântul Ioan Damaschinul ne lămurește limpede că „sufletul nu are un spirit deosebit de el însuși, *ci spiritul e partea cea mai pură din el;* căci precum e ochiul în trup, așa e spiritul în suflet”[44]. Prin urmare, spiritul nu e altceva decât un organ al sufletului, și anume organul cel mai pur, cel mai nobil, cel mai perfecționat, partea cu adevărat superioară din sufletul omenesc. Suflet au și celelalte viețuitoare, dar dintre creaturile văzute singur omul are în sufletul său spirit. În limba greacă spiritul omenesc înțeles astfel se numește *nous* [minte]. Pentru cugetarea creștină, el fiind, ca să zicem astfel, vârful superior al sufletului, e în același timp locul prin care Duhul dumnezeiesc comunică cu ființa omenească. Pentru Origen, el este organul revelației harice în om:

> „Precum lumina corporală își arată celor cu ochi sănătoși atât propria ei prezență, cât și aceea a obiectelor ce cad sub simțuri, tot astfel Dumnezeu, pătrunzând printr-o anumită virtute în acest *nous* al fiecăruia — cu condiția ca gândirea să nu fie înnegurată și să nu aibă vreo piedică din partea patimilor —, se revelează El Însuși și revelează și celelalte obiecte inteligibile rațiunii iluminate de lumina sa”[45].

Înțelegem astfel că spiritul omenesc, pentru a deveni capabil de o revelație din partea lui Dumnezeu, trebuie să fie purificat și iluminat, adică pregătit după modul ascetic. Misticul german Johannes Tauler [1300–1361] spune același lucru când deosebește în suflet un *Grund* și un *Gemüt*. *Grund*-ul e străfundul, e partea cea mai din adânc a sufletului, indeterminabilă și inefabilă, care constituie locul de sfânt popas al Divinității în ființa omenească. Dacă ne putem exprima astfel, *Grund*-ul, după Tauler, e fața sufletului necontenit întoarsă către abisul Divinității, de unde a pornit și cu care se înrudește prin chipul lui Dumnezeu imprimat în el. Precum floarea-soarelui se întoarce necontenit în partea de unde vine lumina astrului ceresc, tot astfel spiritul purificat, care e floarea sufletului, se îndreaptă mereu spre lumina dumnezeiască, rațiunea lui de a fi.

Viața spiritului care constituie spiritualitatea e deci viață după modul divin. Fără atingerea sfințitoare a Duhului Sfânt nu se poate concepe o spiritualitate. Ea e condiționată de renașterea „din apă și din Duh” prin care se trezește și se călăuzește spre adevăratul lui destin dorul de Dumnezeu îngropat în sufletul omenesc.

---

[44] *Ibid*.
[45] ORIGEN, *In Psalm* IV, 7.

Numai omul renăscut în har poate deveni *om duhovnicesc*, sau om spiritual. Expresia aceasta celebră vine, cum știm, de la Sfântul Apostol Pavel. Omul care nu s-a născut a doua oară prin har e „om pământesc". El nu-i place lui Dumnezeu.

> „Voi însă nu mai sunteți pământești, ci duhovnicești, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi. Dacă n-are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui" (*Rm* 8, 9).

În viața ultimă și mistică îndeosebi joacă un mare rol deosebirea oamenilor în pământești și duhovnicești sau, cu alți termeni, în *psihici* și *pnevmatici*. Psihic e omul al cărui spirit e îndreptat către lucrurile creaturale. În vechea gândire ortodoxă, prin termenul de psihici se desemnau oamenii nebotezați. Pnevmatic e, dimpotrivă, omul renăscut în har, care trăiește după modul divin. Unul e „omul din afară", care trăiește după simțuri; celălalt e „omul dinăuntru", care trăiește după Duh și în Duh.

Ideea renașterii în Duh însuflețește într-o măsură imensă vechea cugetare a Ortodoxiei. Rolul mistic al devenirii omului psihic în pnevmatic îi revine Bisericii. Dacă Hristos e mirele, Biserica e mireasa Lui, binecuvântată cu germenii harului. De ce spunem noi și astăzi, cu o expresie banalizată, că Biserica e mama noastră, e maica Biserică? Fiindcă Ortodoxia clasică o numește născătoarea creștinilor. Biblicul verset: „Creșteți și vă înmulțiți" [*Fc* 1, 28], dacă a avut cumva un sens literal biologic, în tălmăcirea mistică el are un sens pnevmatologic. Biserica e concepută ca suferind mereu de binecuvântatele dureri ale facerii. Și ea va suferi astfel până când lumea întreagă se va naște din apă și din Duh și va deveni creștină. Metodiu din Olimp tălmăcește în modul următor rolul mistic al Bisericii:

> „Ea sufere de durerile facerii până când toate neamurile vor fi intrat în ea; ea poartă în pântece și naște din nou pe *psihici* pentru a face din ei *pnevmatici;* pentru acest motiv, ea e mamă. Precum concepe femeia și aduce pe lume în cursul timpului un om deplin, astfel se poate zice: Biserica primește încontinuu în sânul ei pe cei care aleargă către Cuvântul, îi modelează după asemănarea și forma lui Hristos și face din ei, în cursul timpului, cetățeni ai fericitei veșnicii"[46].

Fără îndoială, rolul acesta de născătoare pnevmatică atribuit Bisericii prin asemănare cu Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu cea plină de dar, n-a încetat nici azi și nu va înceta până la sfârșitul lumii. Dar noi, care am pierdut prin învârtoșarea inimii simțul acela dumnezeiesc de înțelegere, despre care vorbește Origen, spunem în limbajul curent prea puțin când vorbim de „Biserica misionară și misionarismul ei".

---

[46] METODIU, *Banchetul* VIII, 6.

Mai târziu, când numărul adulților convertiți la creștinism și renăscuți prin botez se diminuează, iar Taina inițierii se administrează mai ales pruncilor neștiutori, și totodată când viața monahală ia o dezvoltare extraordinară, rolul renașterii pnevmatice apare pe alt plan, mai restrâns, dar nu mai puțin însemnat. El se personifică acum în figura „părintelui duhovnicesc", adică a directorului spiritual, despre care vom vorbi mai târziu, și care inițiază pe ucenici în arta ascezei și în tainele înalte ale vieții mistice. Părinții duhovnicești sunt socotiți acum adevărați născători pnevmatici. Considerarea lor e atât de adâncă și merge până acolo, încât „fiii duhovnicești", adică ucenicii inițiați, își reneagă nu o dată părinții de sânge în favoarea celor spirituali. Istoria mistică a monahismului e plină de asemenea cazuri. Să amintim unul dintr-o mie, pe care îl găsiți în biografia Sfântului Simeon Noul Teolog.

Sfântul Simeon avea între alții un ucenic plin de râvnă, pe nume Arsenie. Într-o zi bate la poarte mănăstirii mama lui după trup care, topindu-se de dorul fiului, voia să-l vadă neapărat. Portarul mânăstirii rezistă. Ea declară că nu se va mișca de acolo până nu va vedea pe cel dorit. Portarul, în sfârșit, îl vestește pe Arsenie. Ce credeți că face fiul la auzul acestei vești? Refuză categoric să-și vadă propria mamă! Și se explică în modul următor:

> „Eu sunt mort pentru lume de acum încolo. Cum, frate, să mă întorc eu înapoi? Cum aș mai revedea pe cea care m-a născut în trup? Eu am un părinte după duh, de la care primesc zilnic laptele preacurat al harului dumnezeiesc, adică părintele meu întru Dumnezeu. Tot el e și maica mea pentru că el m-a născut în duh, precum s-a zis, și el m-a încălzit în sânul său ca pe un prunc nou-născut. Niciodată nu voi primi să-l părăsesc ca un dezertor ca să merg la ea, chiar dacă mi s-ar spune că și-a dat sufletul la poartă"[47].

Trei zile a așteptat sărmana mamă la poartă, dar a fost în zadar: niciodată nu și-a mai văzut fiul dorit.

Episodul acesta, foarte caracteristic pentru spiritualitatea bizantină, e de o cruzime sălbatică dacă îl considerăm pe planul omenesc sau „psihic". El apare sublim însă pe planul duhovnicesc și e în perfectă conformitate cu Evanghelia, care poruncește ruperea legăturilor de sânge pentru viața pnevmatică, și cu Apostolul Pavel, care zice:

> „Sunt bine încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălțimea, nici

[47] „Un grand mystique byzantin", p. 61.

adâncimea, nici altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru" (*Rm* 8, 38–39).

Pentru a ne lămuri şi mai bine asupra spiritualităţii, să ne referim la cuvintele Păstorului celui bun din *Evanghelia după Ioan:*

„Eu am venit pentru ca (lumea) *viaţă să aibă şi mai multă să aibă*" [*In* 10, 10].

De ce zice Hristos întâi: „viaţă să aibă", apoi: „şi mai multă să aibă"? Pentru ca noi să înţelegem bine două lucruri: întâi, că viaţa adevărată, viaţa teandrică, nu e posibilă decât după ce ai murit în botez şi te-ai născut din nou în Hristos la „lumina cunoştinţei", al doilea, că această viaţă nouă e de diferite grade de sfinţire, începând de la botez şi până la glorificarea veşnică. Ea trebuie să sporească necontenit în har şi înţelepciune.

Cum să avem *viaţă* în Hristos o cunoaştem din regula moralei că: tot omul trebuie să îndeplinească un minimum de obligaţii necesare mântuirii, dacă vrea să fie mântuit.

Cum să avem *mai multă viaţă* în Hristos o putem cunoaşte din ascetică şi mistică, adică din doctrina spirituală a îndumnezeirii omului.

II. Dar înainte de a începe expunerea acestei doctrine, e nevoie să vorbim, pe scurt, şi de a doua chestiune anunţată la începutul acestei prelegeri, chestiunea metodei.

Sunt trei metode pe care le-am putea urma în expunerea doctrinei spirituale: 1) o metodă teoretică, 2) o metodă descriptivă, 3) o metodă combinată din primele două.

Metoda teoretică constă din expunerea teologică a elementelor dogmatice şi morale care constituie raţiunea de a fi a vieţii spirituale sau duhovniceşti. Ea e o metodă deductivă, întrucât din expunerea generală teoretică putem formula concluzii care să ne lumineze asupra faptelor reale ale vieţii spirituale. Strict aplicată, această metodă înfăţişează inconvenientul că lasă în afară faptele însele, adică experienţa mistică în care putem verifica valabilitatea principiilor teoretice.

Metoda descriptivă are în vedere tocmai faptele experienţei mistice — viaţa trăită —, pe care le înfăţişează în caracterele lor deosebitoare; examinarea acestor caractere specifice poate să ducă, pe cale inductivă, la cauzele experienţei mistice, adică la principiile teoretice de care am pomenit mai sus. Dar această metodă inductivă singură ne poate duce în eroare. Faptele experienţei mistice sunt foarte complexe. Unele din ele au numai o aparenţă mistică înşelătoare. Dacă sunt fapte mistice, care aparţin fără îndoială domeniului religios sau teologic, sunt altele care, sub aparenţe înşelătoare, aparţin în realitate domeniului psihopatologic.

Necunoașterea principiilor dogmatico-morale ne poate duce la confuzii și la interpretări greșite. Lucrul acesta se întâmplă mai ales cu psihopatologii laici, care confundă atât de ușor domeniul psihiatric propriu-zis cu domeniul religios, anexând fapte de mistică pură psihopatologiei și dând o interpretare cu totul greșită experienței mistice. Veacul al XIX-lea a dat la iveală, mai ales în Apus, o numeroasă literatură medicală, psihopatologică, ce are la bază această confuzie, în virtutea căreia experiența mistică e interpretată raționalist-materialist ca expresie a unor stări maladive, fără nici un suport cauzal în transcendent.

Atitudinea aceasta a stârnit, cum era de așteptat, o reacție apologetică din partea științei religioase. Și este în special meritul, de o însemnătate extraordinară, al științei catolice franceze de a fi stabilit criterii sigure în examinarea faptelor de experiență mistică și în deosebirea lor de fenomenele psihopatologice cu înșelătoare aparență religioasă. S-ar putea scrie astăzi un vast tratat de apologetică mistică întemeiat pe rezultatele acestei lungi și complicate dispute între cele două direcții descriptive, de interpretare a faptelor mistice.

A treia metodă reiese ca o necesitate din semnalarea, chiar sumară, a insuficiențelor pe care le înfățișează fiecare dintre cele două dintâi. Dacă metoda teoretică poate deduce concluzii luminoase în ce privește experiența mistică, dar nu examinează faptele însele, și dacă metoda descriptiv-inductivă, analizând minuțios faptele, poate să ducă la interpretarea lor greșită, mai ales când ignoră principiile dogmatico-morale, e necesară o metodă mixtă, teoretic-descriptivă care, expunând principiile, să le verifice în experiența mistică, și examinând această experiență, să distingă în ea elementele conforme și elementele neconforme cu principiile teologice ale vieții spirituale.

Noi vom urma, pe cât ne va fi posibil, această metodă teoretic-descriptivă, sau deductiv-inductivă, de sinteză teologică întemeiată pe analiza experienței mistice. Pomul se cunoaște după roade, omul după fapte. Oricât de imponderabile ar fi principiile harice, experimentarea lor în viața duhovnicească a sfinților le proclamă sus și tare glorioasa existență și dumnezeiasca lucrare în om.

Prelegerea a IV-a

Izvoarele misticii ortodoxe

Pentru Ortodoxie izvoarele misticii sunt izvoarele vieții creștine în general. Dar viața creștină e viața în Iisus Hristos pentru că El e „Calea, Adevărul și Viața" [*In* 14, 6]. „Cine vrea să-Mi urmeze Mie să se lepede de sine, să-și ia crucea și să vine după Mine" [*Mt* 16, 24]. Viața creștină e astfel urmarea vieții lui Iisus Hristos sau imitația Lui. „Creștinul desăvârșit e chipul lui Hristos."

Caracteristica izbitoare de la început a misticii ortodoxe, în comparație cu alte varietăți de mistică, este că ea e hristocentrică. Ortodoxia nu cunoaște altă formă de spiritualitate. Hristos e viața, fiindcă El e Însuși Dumnezeu care a creat-o; Hristos e adevărul, fiindcă prin întruparea Lui am cunoscut esența vieții; Hristos e calea, fiindcă urmând sau imitând umanitatea Lui putem ajunge la izvorul vieții dumnezeiești. Prin Hristos omul la Hristos Dumnezeu, iată metoda vieții creștine și a misticii ortodoxe. Studiind anul trecut mistica germană și în special mistica lui Eckhart, am văzut că ceea ce deosebește această mistică e tendința ei centrifugă față de Iisus Hristos și față de Biserică. În năzuința de cufundare în Divinitatea anonimă și nedeterminabilă, ea face abstracție de umanitatea Mântuitorului și de mijlocirea Sa, preferând să ne vorbească de Logos ca de un concept pur transcendent, aproape asemănător cu acela al filozofiei eclectice alexandrine. Biserica, de asemenea, care e trupul mistic al lui Hristos și organ al Duhului Sfânt, e pentru mistica germană disparentă. Eckhart însuși o consideră bună pentru oamenii inferiori, care nu se pot ridica singuri, ca dânsul, până la identificarea cu Divinitatea.

Pentru mistica ortodoxă, singur Hristos e făuritor de „hristoși", adică de creștini desăvârșiți, iar condiția pentru a ajunge la această desăvârșire e nașterea cea de a doua din sânul maicii Bisericii, care e „născătoarea de dumnezei" după chipul Fecioarei Maria.

Astfel, izvoarele principale ale misticii ortodoxe sunt Scriptura și Tradiția.

Hristos cel istoric din Noul Testament e calea de urmat sau exemplul de imitat. Hristos cel euharistic din Biserică e însăşi hrana duhovnicească a organismului omenesc. Viaţa mistică e viaţă în har şi ea nu e posibilă decât prin mijlocirea Celui prin care vine harul în lume.

În Noul Testament găsim rostite de Mântuitorul Însuşi îndreptăţirea, necesitatea şi posibilitatea contemplaţiei unitive, care e forma cea mai înaltă a desăvârşirii pe pământ. Au fost anumiţi teologi din câmpul protestant care au ridicat chestiunea dacă Iisus Hristos a fost sau nu un mistic sau un extatic[48].

Dar a pune o asemenea chestiune înseamnă a nega dumnezeirea lui Iisus. Căci numai cine nu e Dumnezeu are nevoie de unirea în chip mistic cu Dumnezeu. În Iisus Hristos divinitatea şi umanitatea sunt unite într-una şi aceeaşi persoană care constituie pentru mistică însăşi chezăşia reală şi vie a contemplaţiei unitive asemănătoare. Iar Hristosul euharistic, pe care îl oferă Biserica, e forma sigură a acestei uniri, de vreme ce împărtăşania e, după însăşi învăţătura Mântuitorului, o teofagie.

Sfinţii Ortodoxiei, fie că au trăit contemplaţie unitivă, fie că n-au trăit-o, s-au învrednicit de cununa îndumnezeirii prin eroica imitaţie a lui Hristos cel istoric şi prin împărtăşirea cu El în Sfintele Taine.

Pentru noi, exemplul cel mai edificator de viaţă mistică în Iisus Hristos pe care ni-l îmbie Noul Testament e Apostolul Pavel, imitator de iubire fără margini al Mântuitorului, practicant al Sfintelor Taine şi cunoscător prin extaz al misterelor cereşti. Din epistolele sale doctrina mistică reiese cu o limpezime categorică şi e confirmată totodată prin propria sa experienţă de viaţă duhovnicească.

Evanghelistul Ioan e un exemplu nu mai puţin strălucit. Idealul tuturor misticilor de mai târziu ai Ortodoxiei este acela de a fi „întocmai cu apostolii”, consideraţi ca unii care au atins culmile desăvârşirii. Hristos fiind Dumnezeu în persoană, apostolii devin modelele tuturor celor care, în adâncă smerenie, râvnesc la măsura cea mai înaltă a desăvârşirii.

Prin urmare, izvoarele principale pe care se întemeiază viaţa mistică sunt: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

În ce priveşte teologia spirituală, elementele ei le găsim din abundenţă în scrierile Părinţilor bisericeşti. Trebuie să spunem însă de la început că în teologia ortodoxă nu avem la îndemână un tratat complet de spiritualitate — sau, dacă există cumva în vreo limbă ortodoxă modernă, noi nu-l cunoaştem încă — în care să se fi sistematizat elementele ascezei şi elementele misticii. Izvoarele sunt foarte bogate, dar în mare parte necercetate şi nestudiate. Unele s-au tipărit la întâmplare, în decursul veacurilor, şi sunt astăzi raritaţi. Altele zac până în vremea noastră

[48] EDV. LEHMANN [1862–1930], *Mystik in Heidentum und Christentum*[, Leipzig, 1908].

în manuscrisele bibliotecilor monahale. În ce privește mai ales perioada post-patristică, adică din veacul al IX-lea încoace, timp în care viața și literatura mistică sunt în continuă dezvoltare, teologia ortodoxă modernă ne oferă atât de puține știri, încât domeniul acesta se poate considera aproape ca necunoscut. În asemenea condiții, încercarea noastră de a contura pe cât se poate liniile unei teologii spirituale ortodoxe are nevoie să fie considerată cu bunăvoința oricărui început de desțelenire a terenurilor de mult părăsite. Noi o facem cu conștiința tuturor imperfecțiunilor acestui început, dar cu nădejdea că poate, provocat de încercarea noastră, un altul mai vrednic se va ivi care să desăvârșească lipsurile și imperfecțiunile noastre.

Cu această mărturisire, ne încumetăm să schițăm aici, oricât de necomplet, izvoarele pe temeiul cărora se poate sistematiza o teologie spirituală ortodoxă.

Pentru perioada patristică lucrul e mai lesnicios. Chiar dacă ea nu e studiată îndeosebi sub unghiul ascetic sau mistic, găsim în orice tratat de patrologie indicațiile bibliografice necesare. Elemente de mistică și mai cu seamă de ascetică întâlnim, împrăștiate în opera tuturor autorilor, începând cu Părinții apostolici.

CLEMENT ALEXANDRINUL [150–215] însă, șeful școlii creștine alexandrine, e cel dintâi care dă o atenție deosebită chestiunilor de teologie spirituală în cartea sa *Pedagogul*, dar mai ales în *Stromate*[49]. Clement e filozof și e creștin. Pentru el filozofia elină e ca Vechiul Testament: înainte-mergătoarea lui Hristos, și pe acest temei el încearcă întâiul acord între filozofie și creștinism. El încearcă să dea gnozei (cunoașterii) păgâne, contemplației platonice și filoniene, precum și apatiei stoice un conținut creștin. Întru cât a izbutit, deși creștin convins, e o chestiune discutabilă. Pedagogul de care vorbește el e Însuși Domnul Hristos. Omul desăvârșit e — pentru el filozoful — omul care se ridică la suprema cunoaștere: *gnosticul*. Această cunoaștere de caracter inițiatic, ezoteric, e mai presus de credință. Ea e o contemplație. Deși Clement vorbește repetat și interesant despre contemplație, considerațiile sale nu sunt îndeajuns de limpezi ca să ne lămurim dacă e vorba de o contemplație intelectuală în sensul filozofiei eline sau de o contemplație mistică în sens creștin. În această contemplație participă și puterea iubirii. Pentru a ajunge la perfecțiunea cunoașterii e necesară purificarea, asceza. Clement vorbește pe larg de apatie, dar punând accentul prea mult pe impasibilitatea absolută a sufletului, ideea sa despre *apatheia* e mai mult stoică decât creștină. În general, influența filozofiei eline e prea puternică asupra lui, iar terminologia creștină e încă neprecizată în acest timp pentru a-i cere lui Clement distincții bine conturate între felul de a gândi păgân și cel creștin. Gnosticul său, adică ceea ce

[49] Operele lui Clement în *PG* 8 și 9; trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB* 4 (*Pedagogul*) și 5 (*Stromatele*), 1982. (n.ed.)

înțelege el prin creștinul desăvârșit, e prea mult filozof pentru a fi un model de om duhovnicesc.

ORIGEN [185–254], elevul lui Clement și urmașul său la celebra școală teologică alexandrină, deși prietenos față de filozofia păgână, pe care o crede, ca și dascălul său, derivată din Biblie, e mult mai desfăcut de influența acestei filozofii în ideile sale mistice. Aceste idei le găsim răspândite în *Principii*, în *Contra Celsum*, în omilii și în comentarii, între care comentariul la *Cântarea Cântărilor* e un exemplu pe care îl vor repeta aproape toți marii mistici de mai târziu[50]. Căci poemul acesta fără moarte e imaginea literară a legăturii intime de iubire între Hristos și toți câți aderă la El. Pentru omul de geniu Origen, care la vârsta de 18 ani era profesor universitar, cum am zice azi, temeiurile gândirii mistice sunt în Scriptură și în acea tradiție apostolică înțeleasă ezoteric, care joacă un rol atât de mare în veacurile de la început. Creștinii se împart în două categorii, ca și la Clement: activii și contemplativii. Activii sunt cei simpli, pentru care credința e suficientă și pe care, totuși, Origen nu-i disprețuiește. Contemplativii sunt „gnosticii", care, pe lângă credință, se ridică la perfecțiune prin cunoașterea mistică, socotită în filiația acelei tradiții ezoterice apostolice de care am pomenit. Aprofundarea cuvântului lui Dumnezeu, unită cu iubirea și cu rugăciunea, duce la acel „simț dumnezeiesc" de care am pomenit, și care e un dar al harului de înțelegere a misterelor divine. E contemplația origenistă, înțeleasă mult mai creștin decât o putuse face Clement. Desăvârșirea sau îndumnezeirea nu e pentru Origen simpla contemplație filozofică, atât de echivoc exprimată de Clement, ea e un act moral de asemănare și de participare la Divinitate. Origen distinge clar un progres în perfecțiune, de la începători până la suprema treaptă a unirii cu Hristos. Gnosticul său e un ascet în toată puterea cuvântului, fără aliajul clementin al elementului stoic. Origen e un adevărat anahoret, deși trăiește în lume. Abstinența sa care a mers până la ciuntirea trupului, postul riguros, odihna pe pământul gol, lepădarea de bunuri, viața continuă de rugăciune și de contemplație, fac din el un anahoret care anticipează retragerile în pustie. Viața lui are o influență considerabilă asupra monahismului ce se dezvoltă ulterior. Gnosticul ascet despre care vorbește Origen e de fapt întrupat de el însuși. Sunt, fără îndoială, și unele greșeli de semnalat în concepția sa mistică, precum sunt și în domeniul dogmatic. Omul acesta a greșit destul fiindcă a cugetat enorm de mult într-o vreme când dogma ortodoxă nu era încă fixată. Concepția sa despre rugăciunea care trebuie adresată numai Tatălui prin mijlocirea Fiului e, firește, prea limitată. Dar omul acesta, de o ame-

[50] Operele lui Origen în *PG* 11–17; trad. rom. pr. prof. T. Bodogae și N. Neaga, *PSB* 6–9 (1981, 1982, 1984): *Despre principii* (*PSB* 8, 1982), *Contra lui Celsus* (*PSB* 9, 1984), *Omilii la Cântarea Cântărilor* (*PSB* 6, 1981). (n.ed.)

țitoare înălțime a cugetării și de o ariditate înspăimântătoare în disciplina ascetică pe care și-o administrează, e un temperament de flacără în viața lui duhovnicească, iubirea lui divină îl face să-și termine adesea scrierile cu rugăciuni fierbinți, iar alteori îmbracă aspectul gingaș al idilei. El se dorește ținând în brațe pe pruncul Iisus, așa cum se va dori, peste o mie de ani, un Francisc din Assisi [1181–1226].

În epoca următoare începe să se dezvolte monahismul anahoret și apoi monahismul cenobit. Asceții primelor veacuri trăiau în lume. Acum se retrag în pustie sau se adună organizați în mănăstire. Izvoarele spiritualității monahale le găsim în dicteurile lui Antonie cel Mare [251–356], care nu știa carte, în *Viața* lui[51], scrisă de Atanasie cel Mare [296–373], în regulile lui Pahomie [cca 290–346][52] și în regulile Sfântului Vasile [330–379][53], care constituie până azi baza monahismului răsăritean. De asemenea, în *Instituțiile monahale* și în celelalte scrieri ale lui Ioan Cassian [360–430][54].

Philokalia[55], care, desigur, datează de mai târziu și despre care pomenesc atât de des autorii ruși și cei occidentali când vorbesc de spiritualitatea ortodoxă, e o vastă antologie de scrieri patristice și hagiografice, cu conținut dogmatic, moral și spiritual. Nu știm încă dacă măcar părți din ea au ajuns prin mânăstirile noastre.

Noi avem însă *Patericul* sau „Cuvintele părinților bătrâni”[56], care e de asemenea o antologie în care experiența duhovnicească a marilor anahoreți este expusă sub formă de povestiri, de sfaturi, de sentințe sau de anecdote bogate în înțeles spiritual.

La acestea se vor adăuga mai târziu, pentru cunoașterea vieții duhovnicești, hagiografiile.

MACARIE EGIPTEANUL, care trăiește în veacul al IV-lea și căruia tradiția îi atribuie cele 50 de *Omilii duhovnicești*[57], nu se știe cu siguranță dacă e autorul lor. Unii critici moderni datează aceste omilii din veacurile al V-lea sau al VI-lea. Dar indiferent de chestiunea autenticității, cartea aceasta e un monument al misticii răsăritene. Autorul e un călugăr care se adresează călugărilor pentru a-i edifica

---

[51] *PG* 26, 835–978; trad. rom. pr. D. Stăniloae, *PSB* 16, 1988. (n.ed.)

[52] *PL* 23, 61–99. (n.ed.)

[53] *PG* 31, 655–1428; trad. rom. I. Ivan, *PSB* 18, 1989. (n.ed.)

[54] *PL* 49–50; trad. rom. V. Cojocaru, D. Popescu, *PSB* 57, 1990. (n.ed.)

[55] Cf. N. CRAINIC, „Filocalia” (1938), *infra* p. 382–384. Ed. greacă Nicodim Aghioritul, Veneția, 1782; trad. slavonă Paisie Velicikovski, Moscova, 1793; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* [românească, *FR*], 12 vol.: I–IV, Sibiu, 1946–1949; V–X, București, 1975–1981; XI, Huși, 1990; XII, București, 1991. (n.ed.)

[56] *PG* 65, 71–440; trad. rom. mitrop. Grigorie Dascălul, 1828, 1930, 1990. (n.ed.)

[57] *PG* 34, 449–822; trad. rom. pr. Cicerone Iordăchescu (1882–1966), Chișinău, 1931 și 1932, și N. Chițescu, *PSB* 34, 1992. (n.ed.)

asupra vieții lăuntrice din punct de vedere ascetic și mistic. El vorbește ca un învățat, dar totodată ca unul care a experimentat darurile cerești și extazul. Pentru el mântuirea e numai prima treaptă a sfințeniei. El are conștiința puternică a răului din lume și din om și știe că îndumnezeirea nu e posibilă decât prin eliberarea de patimi și totala dăruire de sine lui Dumnezeu. Sufletul a fost creat după chipul Lui și tinde să devină iarăși chipul Lui. Spiritualitatea constă din strădanie ascetică, dar și din lucrarea harului. În ridicarea spre Dumnezeu intră în considerație rolul negativ al diavolului și războiul necontenit pe care îl duce împotriva omului. Dar sufletul biruitor din încercări e căutat de Dumnezeu ca o mireasă de mirele ei. Hristos e Cel care îl reînnoiește cu viață dumnezeiască. Lepădarea de lume și iubirea de Dumnezeu se răsplătesc, chiar aici pe pământ, cu lumina harică, ce se descoperă în extaz și în viziuni. Această fericire momentană e însă numai o anticipare a „Sabatului veșnic" din lumea viitoare. Pentru Macarie, extazul e „cununia" sufletului cu Dumnezeu, e revelația luminii cerești. Cărții acesteia, ce i se atribuie, i se dă atâta însemnătate, încât Macarie e numit uneori părintele misticii răsăritene. Bineînțeles, de autorii care îl consideră anterior lui Dionisie Areopagitul.

EVAGRIE DIN PONT sau PONTICUL [345–399][58], care a scris între altele un tratat *Despre rugăciune*, e un origenist când distinge pe monahul contemplativ de monahul activ. Încă din vechime, ortodoxia lui a fost nu o dată suspectată. Interesant, sub raportul filiației ideilor, e faptul că Ioan Scărarul se inspiră din scrierile lui Evagrie, fără să-l urmeze în laturile suspectate.

MARCU PUSTNICUL [sau ASCETUL, secolul V][59] e citat adesea în scrierile ulterioare cu tratatul său *Despre legea duhovnicească*.

NIL SINAITUL[60] de asemenea, care a rămas prin celebrul său opuscul *Despre rugăciune*, scris într-adevăr cu o rară finețe spirituală.

EFREM SIRUL [307–373] e un autor foarte fecund. Comentator asiduu al textelor biblice, orator de mare suflu și poet inspirat, în toate scrierile sale preocupările morale și ascetice sunt pe planul întâi. E un speculativ și un experimental în același timp, acest pustnic care a trăit într-o peșteră și care s-a putut lăuda că n-a posedat cât a trăit pe pământ nici măcar toiag sau traistă. Poeziile sale sunt în mare parte închinate lui Hristos și Fecioarei Maria. Unele au fost încorporate în cult ca rugăciuni. Pentru ele posteritatea i-a dat supranumele de „harpă a Duhului

---

[58] Opere incomplete în *PG* 40, 1213–1386 și *PG* 79, 1165–1200; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* I, 1947[2], p. 39–93 (*Despre rugăciune*, p. 73–93). (n.ed.)

[59] *PG* 65, 893–1143; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* I, 1947[2], p. 230–327 (*Despre legea duhovnicească*, p. 230–247). (n.ed.)

[60] De fapt Nil Ascetul din Ancyra († cca 430), *PG* 79; traducere românească *Cuvânt ascetic*, pr. prof. D. Stăniloae, *FR* I, 1947, p. 151–220; tratatul *Despre rugăciune* este de fapt cel al lui Evagrie Ponticul care a circulat și sub numele lui Nil. (n.ed.)

Sfânt". *Cuvintele* sale au avut şi au încă un prestigiu şi o răspândire extraordinară în viaţa monahală[61]. În anul 1920, cam târziu ce e drept, romano-catolicii l-au proclamat şi ei „învăţător al Bisericii".

Efrem a creat o întreagă şcoală de spiritualitate în limba siriană.

ISAAC AL NINIVEI ne-a lăsat şapte cărţi[62] tratând felurite chestiuni ale vieţii spirituale. Asceza e pentru el calea care duce la contemplaţie. Trăind în veacul al VI-lea, când ies la iveală scrierile lui Dionisie, suferă într-o măsură influenţa lui. Isaac e un vizionar, ceea ce nu-l împiedică să aibă consideraţii profunde şi limpezi asupra diferitelor faze ale misticii.

IOAN SCĂRARUL, care trăieşte în veacul al VI-lea, e autorul cărţii de renume universal *Scara paradisului* şi al *Cărţii către păstor*[63], cu sfaturi pentru superiorii mânăstirilor. Ioan se mai numeşte Sinaitul fiindcă şi-a petrecut viaţa în Muntele Sinai, locul de origine al marii mişcări mistice care este isihasmul; se mai numeşte şi Scolasticul nu numai fiindcă era un om învăţat, dar fiindcă opera sa a ajuns îndreptarul vieţii spirituale. Numele lui însă cel mai obişnuit e acela de Ioan Climax (de la *klimax* = „scară")[64]. *Scara paradisului* e prima încercare considerabilă de sistematizare a experienţei ascetice şi mistice din veacurile anterioare. Ioan o face la cerere, cu scopul precis de a învăţa pe cei doritori de viaţă desăvârşită. E, prin urmare, o metodă ascetico-mistică. Scara e un simbol al progresului ascendent către desăvârşire. Ea are 30 de trepte — iarăşi un simbol —, fiindcă 30 de ani are viaţa ascunsă a Mântuitorului. Fiecare treaptă reprezintă o treaptă de desăvârşire. Din această concepţie a lui Ioan Scărarul ne încredinţăm definitiv, dacă mai era nevoie, că Iisus Hristos e centrul misticii ortodoxe şi că, în afară de El, Ortodoxia nu concepe viaţă desăvârşită.

Din cele 30 de trepte, primele 7 privesc pe începători, următoarele 19 pe progresanţi şi ultimele 4 pe cei care se desăvârşesc.

În primele 7 trepte se tratează despre lepădarea de lume. Monahul e un călător care trebuie să se simtă străin în această lume. Dar îndată ce a părăsit-o, demonul intervine cu amintirea lucrurilor lăsate în urmă şi cu arătarea dificultăţilor vieţii aride în care ai intrat. Leac pentru acest rău e supunerea sau *ascultarea* călugă-

---

[61] Ed. Assemani, 6 vol. (3 siriace, 3 greceşti), Roma, 1732–1746; volumele greceşti au fost traduse în limba română de dascăli paisieni şi publicate la Neamţ, 3 vol., 1818–1823. (n.ed.)

[62] Isaac Sirul a trăit de fapt în secolul VII († cca 690). Ed. versiunii greceşti N. Theotokis, Leipzig, 1770; trad. rom. Neamţ, 1819 şi pr. prof. D. Stăniloae, *FR* X, 1981. (n.ed.)

[63] Ioan Scărarul a trăit de fapt în secolul VI († cca 649). Scara paradisului în *PG* 88, 585–1248; trad. rom. ms. mitrop. Varlaam al Moldovei; trad. paisiană, Neamţ, 1814; pr. prof. D. Stăniloae, *FR* IX, 1980; mitrop. Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994. (n.ed.)

[64] În continuare am înlocuit în text franţuzismele „Climax" cu „Scărarul", „perfecţiune" cu „desăvârşire" şi „grade" cu „trepte". (n.ed.)

reasc㠍 pe care Ioan Scărarul o defineşte: „abdicarea totală de la voinţa proprie” şi insistă îndelung asupra ei. Dezvoltă apoi învăţătura despre mărturisirea păcatelor, care poate fi secretă sau publică. Precum medicului îi arăţi rana, tot astfel duhovnicului trebuie să-i arăţi păcatul. Mărturisirea trebuie însoţită de căinţă şi urmată de penitenţă, pe care autorul o descrie, la treapta a 5-a, printr-un tablou lugubru şi zguduitor, de o putere dantescă.

Pentru ca pocăinţa să capete intensitate, trebuie să meditezi adânc şi mult gândul morţii; moartea tuturor şi moartea ta. Ultima treaptă din primul ciclu e închinat tristeţii şi darului lacrimilor. Nu tristeţea ce vine de la lucruri ca un regret, ci tristeţea ce vine de la Dumnezeu pentru cele păcătuite; ea e în acelaşi timp o împăcare cu încercările şi pedepsele pe care le meriţi pentru păcatul tău. Darul lacrimilor, asupra căruia insistă şi Efrem şi Isaac Sirul şi aproape toţi marii anahoreţi, are un înţeles adânc de baie a renaşterii, egală cu baia botezului, de purificare şi de semn al prezenţei lui Dumnezeu în suflet.

De la noviciat, *Scara* trece la progresanţi (treptele 8–26).

Dacă partea întâi are un caracter negativ, de lepădare, partea a doua are un caracter îndoit de negaţie şi de afirmaţie pozitivă. Viciile alternează aici cu virtuţile. Sufletul e arătat când în urma celor dintâi, când în lumina celor din urmă. Se tratează astfel despre: mânie şi blândeţe, uitarea ocărilor, clevetirea, poliloghia sau vorbăria şi tăcerea, minciuna, dezgustul sau descurajarea, lăcomia, temperanţa şi castitatea, avariţia, sărăcia, învârtoşarea inimii, somnul, veghile, lenevia, slava deşartă, mândria, bunătatea inimii sau blândeţea şi simplitatea, umilinţa care e virtutea ce distruge toate viciile, şi deosebirea gândurilor, a viciilor şi a virtuţilor.

Ultimele patru trepte (27–30) tratează despre viaţa desăvârşită. Treapta întâi a vieţii desăvârşite e pustnicia, care e „portul singurătăţii” de odihnă şi linişte. Anahoretul ancorat aici intră în familiaritatea lui Dumnezeu. El e imaginea îngerului pe pământ. Această familiaritate divină o constituie rugăciunea de caracter extraordinar, care, zice Ioan Scărarul, „tiranizează” în mod evlavios pe Dumnezeu. Dar oricât de înaltă ar fi această treaptă de desăvârşire, căinţa e mereu necesară, după exemplul lui Pavel, care, deşi desăvârşit, se socotea cel dintâi dintre păcătoşi. Rugăciunea călugărului cenobit e imperfectă fiindcă e tulburată de imagini şi se rosteşte în multe cuvinte. Rugăciunea anahoretului e desăvârşită şi are nevoie de un minimum de cuvinte. Scărarul distinge un progres în rugăciune prin silinţa sufletului de a înlătura gândurile tulburătoare şi prin concentrarea integrală asupra vorbelor rostite. În rugăciunea extraordinară, sufletul se află în permanentă unire cu Dumnezeu. El se purifică şi se iluminează ca în flacăra unui cuptor aprins. În această stare, ating treapta a 29-a a *Scării*, care e *apatia [nepătimirea] creştină*. Starea de *apatheia* e vecină cu nemurirea. În ea

sufletul devine impasibil față de tot ce e pământesc și omenesc. Nu mai e el care trăiește, ci Hristos trăiește acum în el, printr-o prezență continuă și înflăcărată. Sufletul vede acum lumina paradisului ca într-o oglindă clară. Condiția acestei vederi e *liniștea* absolută — *hesychia* —, care va sluji ca temei marii mișcări a isihasmului[65].

Anahoretul în stare de apatiei [nepătimire] devine oarecum incoruptibil cum va fi după înviere.

Pe ultima treaptă a *Scării* strălucesc cele trei virtuți teologice, în care se recunosc cele trei categorii de trepte și dintre care iubirea dă sufletului desăvârșirea și-l asimilează lui Dumnezeu pe cât posibil unui muritor. Iubirea divină (*agape*) glorifică în lumină sufletul ca pe Moise când s-a coborât din Muntele Sinai. Omul nu mai are nevoie de nimic pământesc: hrana lui e flacăra misterioasă a iubirii divine.

Scara paradisului se termină cu o rugăciune de laudă pentru iubirea divină.

Am stăruit mai mult asupra acestei cărți pentru marea ei însemnătate ca întâia încercare ortodoxă de sistematizare a misticii experimentale și pentru rolul pe care ea îl îndeplinește de atunci încoace atât în Răsărit, cât și în Apus. Ioan Scărarul a făcut pentru mistica experimentală ceea ce a făcut Ioan Damaschinul pentru dogmatică și Dionisie Areopagitul pentru mistica filozofică.

Elementele misticii speculative sau filozofice le găsim la unii din marii dascăli[66] ai Bisericii.

GRIGORIE DIN NAZIANZ [330–390], care nu e un scriitor sistematic, ne-a lăsat totuși în cuvântările[67] sale foarte prețioase considerații despre îndumnezeire și despre contemplație.

Marii teologi ai Răsăritului, hrăniți de filozofia lui Platon și a lui Filon, ne dau justificarea filozofic-teologică a misticii. Ei fondează ideea de îndumnezeire în doctrina despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Dacă păcatul a șters imaginea divină din om, perfecțiunea constă în redobândirea sau restabilirea acestei imagini. *Geneza*, care conține această doctrină, *Proverbele*, *Psalmii*, *Cântarea Cântărilor*, Apostolul Pavel și Apostolul Ioan sunt izvoarele principale ale justificării misticii creștine. Macarie Egipteanul a procedat astfel.

GRIGORIE AL NYSSEI [330–395] procedează la fel. Dacă Dionisie Areopagitul ar fi într-adevăr o apariție abia de la începutul veacului al VI-lea, atunci cel dintâi

---

[65] W. GASS [1813–1889], *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas [vom Leben in Christo]*, Greifswald, 1849], p. 61.

[66] În loc de franțuzismul „doctori” din text. (n.ed.)

[67] *PG* 35–37; trad. rom. *Cuvântări teologice*, pr. Gh. Tilea, 1947 și pr. prof. D. Stăniloae, 1993. (n.ed.)

autor care ne dă o mai amplă sistematizare filozofică a misticii e Grigorie al Nyssei. Elementele învățăturii sale le găsim îndeosebi în *Viața lui Moise* și în omilia asupra *Cântării Cântărilor*[68]. S-a observat că terminologia sa e foarte asemănătoare cu cea dionisiană și faptul acesta este explicat fie ca o influență a lui Grigorie asupra lui Dionisie, fie ca o influență a neoplatonismului asupra amândurora. Afară de cunoașterea teologică, deosebită de cea păgână, fiindcă se reazemă pe revelație — cunoaștere pe care el o formulează cu ajutorul metodei dialectice —, Grigorie al Nyssei vorbește de intuiția directă și nemijlocită a lui Dumnezeu, de vederea sa, care e rezultatul unei treptate ridicări mistice. Această vedere se deosebește prin extaz, care e un dar al Duhului Sfânt. Pentru a ajunge la această vedere, sufletul trebuie să se purifice de înclinările pătimașe. Grigorie ne vorbește despre starea paradiziacă, în sens mistic, și despre feciorie, care e o anticipare a omului fără sex — asemenea îngerilor — existent ca idee în Dumnezeu.

Totuși, oricare ar fi contribuțiile lui Grigorie la speculația mistică — și ele sunt foarte prețioase pentru noi —, realitatea istorică este că piatra unghiulară a misticii filozofice în creștinism și justificarea misticii experimentale este:

DIONISIE AREOPAGITUL. Cine este acest autor, mai misterios el însuși decât obiectul înalt despre ne care vorbește? Iată o întrebare la care, în stadiul actual al cercetărilor, nu se mai poate răspunde! Pentru clasicismul creștin și pentru Evul Mediu o asemenea întrebare nu există. Timp de 1500 de ani toată lumea a crezut că autorul *Teologiei mistice* e identic cu Sfântul Dionisie din Areopagul atenian, convertit la creștinism de Apostolul Pavel. El însuși, în scrierile sale, se dă drept această persoană — ceea ce ar însemna că trăiește la sfârșitul veacului I și la începutul veacului al II-lea. Pentru acest motiv, Evul Mediu are pentru scrierile sale, asiduu comentate, o venerație excepțională. Dionisie e numit, alături de Biblie, „organ al revelației".

Primele contestații în ce privește autenticitatea lui se ridică din câmpul umanismului Renașterii, de către Lorenzo Valla[69] și Erasmus[70]. A doua serie de contestații vine din câmpul Reformei, prin Luther[71] însuși. Doi cercetători moderni de la sfârșitul veacului al XIX-lea, J. Stiglmayr și Hugo Koch[72], bazați în special

---

[68] *PG* 44, 297–430 și 755–1120; trad. rom. pr. I. Buga și pr. prof. D. Stăniloae, *PSB* 29, 1982. (n.ed.)

[69] Lorenzo Valla (1406–1457), umanist, filolog critic și jurist italian. (n.ed.)

[70] Desiderius Erasmus din Rotterdam (1469–1536), faimos umanist olandez, spirit critic și pietist. (n.ed.)

[71] Martin Luther (1483–1546), teolog și călugăr augustinian german, critic la adresa tradiției medievale catolice și promotor al unei reforme evanghelice a Bisericii. (n.ed.)

[72] H. KOCH, „Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 54 (1895), p. 438–454; *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neu-*

pe critica textelor, susțin că e vorba de un autor contemporan cu Proclus[73], elevul lui Plotin, care din motive de edificare creștină, pentru a da mai mult prestigiu operei sale, își ia pseudonimul de Dionisie Areopagitul. Astfel, opera sa n-ar data decât din preajma anului 500 și n-ar fi decât un fel de Proclus încreștinat.

În urma acestei poziții critice, autorul nostru devine, pentru lumea protestantă, din Sfântul Dionisie „Pseudo-Dionisie Areopagitul". Critica romano-catolică modernă e împărțită în două: unii îl socotesc încă Dionisie Areopagitul, alții îl numesc ca protestanții: Pseudo-Dionisie. Monseniorul Darboy, fost arhiepiscop al Parisului, care i-a tradus toată opera în franțuzește[74], susține în lunga introducere, care însoțește această frumoasă traducere, cu argumente vrednice de atenție, autenticitatea lui Dionisie.

Chestiunea acesta, care e una dintre cele mai dificile ale istoriei literare creștine, nu e încă soluționată. Din câmpul ortodox nu cunoaștem încă vreo atitudine științifică față de ea.

Indiferent însă de autenticitatea lui Dionisie, realitatea istorică este că întreaga mistică ortodoxă și romano-catolică se hrănește din această operă. Considerând-o în sine, nimeni nu contestă excepționala valoare a acestei opere. Ea constă din patru cărți și zece epistole. Cele patru cărți sunt următoarele:

1) *Ierarhia cerească,*
2) *Ierarhia bisericească,*
3) *Numirile divine,*
4) *Teologia mistică.*

La îndemnul nostru, părintele Cicerone Iordăchescu[75], eminentul titular al catedrei de patrologie de la Chișinău, a tradus în românește primele două cărți despre ierarhii și are în lucru pe aceea despre numele divine[76].

---

platonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900; J. STIGLMAYR, „Der Neuplatoniker Proklus als Quelle und Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), p. 253–273 și 721–748. (n.ed.)

[73] Proclus (412–485), filozof atenian, cel mai de seamă reprezentant al neoplatonismului târziu, „Hegel"-ul Antichității, comentator al lui Platon și Euclid; autor al sintezelor: *Elemente de teologie* și *Teologia platonică.* (n.ed.)

[74] *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Paris, 1845, 1892; 1932.

Georges Darboy (1813–1871), preot romano-catolic, episcop de Nancy și arhiepiscop al Parisului, executat de comunarzii din Paris pe 27 mai 1871. (n.ed.)

[75] Cicerone Iordăchescu (1882–1966), preot și profesor de istoria Bisericii și patrologie la Facultatea de Teologie din Chișinău între 1927–1941 (decan între 1930–1932), apoi la cea din Cernăuți (1941–1947); autor al unei prime sinteze românești de patrologie: *Istoria literaturii creștine*, 3 vol., Iași, 1934, 1935 și 1940. (n.ed.)

[76] DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, Chișinău, 1932; *ID.*, *Ierarhia bisericească*, Chișinău, 1932; *ID.*, *Despre numele divine*, Iași, 1936, toate traduse în românește după *PG* 3 și 4 de pr. prof. Cicerone Iordăchescu, ultima împreună cu Theofil Simenschy. O nouă traducere, pr. prof.

Despre conținutul cugetării dionisiene, pe care o luăm ca bază a cursului nostru, vom vorbi aparte.

MAXIM MĂRTURISITORUL (580–662)[77] e cel care îl comentează întâia oară în *Scoliile la Sfântul Dionisie Areopagitul*, clarificând în sens ortodox ceea ce părea nebulos în cugetarea dionisiană. De la aceste comentarii datează prestigiul extraordinar și mereu crescând al marelui mistic în lumea creștină. Maxim nu e însă numai un comentator, ci și un profund gânditor în mistică. Ideile sale sunt răspândite în diferitele scrieri teologice și polemice rămase de la dânsul. Centrul gândirii sale e Cuvântul întrupat, care e punctul culminant al revelației. Din Logos vin lucrurile și în Logos se vor întoarce. În întruparea Logosului e dată îndumnezeirea omului (*theosis*). Îndumnezeirea e cunoaștere prin contemplația mistică. Maxim ne lămurește că îndumnezeirea nu e posibilă decât în iubire și că ea constă din asimilarea voinței omului în voința lui Dumnezeu. Martir pentru că a combătut monotelismul, el ne învață că asimilarea voinței umane în voința divină prin contemplația mistică nu e totuși nimicirea celei dintâi, ci numai totala ei subordonare, precum în Iisus Hristos voința omenească se subordonează cu totul voinței dumnezeiești, fără să dispară în ea.

IOAN DAMASCHINUL [655–750][78], pe lângă mare dogmatist, e și un scriitor ascetic peste care nu se poate trece. Tratatele sale despre vicii și virtuți, precum și omiliile și imnurile sale închinate Sfintei Fecioare constituie izvoare de preț ale studiului nostru.

IMNOLOGII ȘI HAGIOGRAFII, în frunte cu SIMEON METAFRAST [secolul X][79], de asemenea.

O ramură extrem de însemnată a misticii răsăritene e așa-numita mișcare a isihasmului, al cărei centru de atenție e „rugăciunea mintală" sau „rugăciunea lui Iisus".

Metoda rugăciunii isihaste e sursa ei principală. S-a crezut multă vreme că această *Metodă* aparține lui Simeon Noul Teolog[80]; cercetările recente au descoperit că ea e de proveniență mult mai veche. Originea acestei *Metode* se pune în

---

D. Stăniloae: *Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, București, 1996. (n.ed.)

[77] *PG* 90–91; trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* II–III, 1946–1947 și *PSB* 80–81, 1981 și 1990. (n.ed.)

[78] *PG* 94–96; trad. rom. pr. D. Fecioru: *Cultul sfintelor icoane*, București, 1937; *Dogmatica*, București, 1938. (n.ed.)

[79] *Viețile Sfinților*, *PG* 114–116; trad. rom. după prelucrarea rusă a lui Dimitrie al Rostovului, Neamț, 2 vol., 1807–1815 și reeditări. (n.ed.)

[80] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VIII, 1979, p. 528–540. (n.ed.)

spiritualitatea sinaită care, în afară de Ioan Scărarul, numără ca reprezentanți principali pe:

ISIHIE, de numele căruia se leagă cartea *Centuriilor*, în număr de 200 de capitole despre rugăciunea minții, dintre care se pare că nu toate aparțin acestui autor;

Filotei Sinaitul, care e, ca și Isihie, un ucenic al Scărarului[81].

Această direcție se mai întemeiază pe scrierile lui DIADOH [secolul V][82], pe *Învățăturile* lui DOROTEI [secolul VI][83], pe GRIGORIE SINAITUL [1275–1346][84].

SIMEON NOUL TEOLOG [949–1022][85], această excepțională figură de vizionar ceresc, ne-a lăsat de asemenea *Cuvântările* și *Imnurile* sale în care se găsesc și considerații teologice asupra contemplației mistice și mărturisirile extrem de valoroase ale propriei sale trăiri în Dumnezeu.

NICHITA STITHATUL [cca 1005–1090][86], ucenicul și biograful său, are în opera sa interesante considerații de teologie spirituală.

În veacurile următoare, direcția isihastă se generalizează tot mai mult până când în veacul al XIV-lea se naște marea polemică în jurul ei. Două nume celebre îmbogățesc mistica ortodoxă în această epocă: GRIGORIE PALAMA [1296–1359][87], care are de maestru spiritual pe călugărul NICHIFOR[88], și care a apărat cu atâta vigoare isihasmul, încât de la el încoace aderenților acestei metode contemplative li se mai spune și „palamiți"; al doilea nume este acela al lui NICOLAE CABASILA [1320–1390], de la care au rămas splendidele interpretări simbolice ale Liturghiei și cartea mistică *Viața în Iisus Hristos*[89].

Mișcarea isihastă interesează și Ortodoxia românească într-un mod cu totul deosebit. Acel mare și glorios capitol din istoria Bisericii noastre care se numește *paisianismul* e în fond o reflectare vie a isihasmului athonit. Căci paisianismul nu e numai o mișcare de cultură teologică prin traducerile sfinților Părinți, pe care

---

[81] Isihie și Filotei Sinaiții (secolele VIII–IX) în trad. rom. *FR* IV, 1949, p. 41–93 și 99–119. (n.ed.)

[82] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* I, 1947, p. 334–389. (n.ed.)

[83] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* IX, 1980, p. 473–642. (n.ed.)

[84] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VII, 1977, p. 91–202. (n.ed.)

[85] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VI, 1976, p. 16–202 și diac. Ioan I. Ică jr, *Scrieri*, 4 vol., Sibiu: I (2001^2), II (2003^2), III (2001), IV (2006). (n.ed.)

[86] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VI, 1976, p. 211–387. „Viața" Sfântului Simeon Noul Teolog trad. diac. Ioan I. Ică jr în: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri IV*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 243–355. (n.ed.)

[87] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VII, 1977, p. 223–525. (n.ed.)

[88] Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *FR* VII, 1977, p. 11–32. (n.ed.)

[89] *PG* 150; trad. rom. pr. prof. E. Branișteː *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1946 și pr. prof. T. Bodogae: *Viața în Hristos*, Sibiu, 1946. N. Crainic a avut acces la ediția comentată a lui W. Gass (1849) și la traducerea franceză a lui S. Broussaleux: N. CABASILAS, *La vie en Christ*, Amay (Belgia), 1932. (n.ed.)

le-a provocat, ci o mișcare de conținut mistic propriu-zis. Paisie [Velicikovski, 1722–1794] e un practicant al isihasmului și un autor mistic de la care ne-a rămas prețiosul tratat despre rugăciunea lui Iisus, care e rugăciunea mintală a isihasmului[90].

Se cunoaște de asemenea repercusiunea fecundă a acestui curent în Biserica Rusiei. Celebra mănăstire Optina se dezvoltă în spiritul lui Paisie. Dostoievski [1821–1881] își modelează eroii ultimului său roman după chipurile paisiene de la Optina. „Starețul Zosima" din *Frații Karamazov* [1880] respiră duhul paisian.

Din cartea pomenită a lui Paisie aflăm că în Rusia au scris despre rugăciunea mintală Sfântul NIL SORSKI [1433–1508] și Sfântul DIMITRIE AL ROSTOVULUI [1651–1709].

În ce privește literatura teologică rusă, ea trebuie să conțină, desigur, și alte lucrări de valoare în domeniul misticii.

Noi cunoaștem mai bine *Viața mea în Hristos* [1894][91] scrisă de IOAN [SERGHIEV] DIN KRONȘTADT [1829–1908] și *Bazele religioase ale vieții* [1883] scrisă de VLADIMIR SOLOVIOV [1853–1900][92], marele filozof religios al Rusiei.

Dând această necompletă schiță a izvoarelor misticii ortodoxe, credem că n-am scăpat totuși din vedere nici una dintre lucrările fundamentale. Și cum în expunerea noastră vom recurge adesea la cea mai însemnată dintre ele, la opera lui Dionisie Areopagitul, va fi necesar să ne oprim câtva asupra conținutului acestei opere.

---

[90] A se vedea mai jos prelegerea XVI. (n.ed.)

[91] Trad. rom. Boris Buzilă: SFÂNTUL IOAN DE KRONȘTADT, *Viața mea în Hristos*, Ed. Sophia, 2005. (n.ed.)

[92] Trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: *Fundamentele spirituale ale vieții*, Ed. Deisis, 1994. Un studiu amplu despre Soloviov publica profesorul de filozofie de la Academia teologică din Sibiu pr. NICOLAE TERCHILĂ, *Idei de filosofie religioasă la Vladimir Solovieff*, Sibiu, 1936 (extras din *Revista teologică*). (n.ed.)

Prelegerea a V-a

Sistemul dionisian (I)

Sistemul de filozofie mistică al celui care își zice Dionisie Areopagitul se întemeiază pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție, care e atât cea cunoscută, cât și cea ezoterică. Temeiul lui este deci nu unul natural, ci unul revelat. El pleacă de la un act de credință, adică de nediscutată acceptare a adevărului descoperit. Dar cine pornește pe un asemenea plan nu va face în nici un caz filozofie naturală, ci filozofie creștină, adică teologie în sensul autentic al cuvântului. Și cum sistemul său va culmina prin unirea extatică a lui Dumnezeu cu sufletul divinizat astfel, teologia dionisiană va fi o teologie mistică. Chiar dacă această expresie de „teologie mistică" se întâlnește întâia oară la Marcel al Ancyrei [300–374], cel care o consacră în toată lumea creștină, de la Răsărit până la Apus, e Dionisie Areopagitul. În evoluția istorică a ideilor creștine, el are o valoare universală întrucât întreaga literatură mistică, ortodoxă, romano-catolică sau protestantă, se reazemă pe sistemul lui. Nici un alt scriitor din epoca patristică nu s-a bucurat de o universală recunoaștere și de o universală circulație ca Dionisie.

Și dacă mistica romano-catolică de azi și-a luat ca îndreptar, în expunerea învățământului oficial, pe Toma d'Aquino [1225–1274] și pe Juan de la Cruz [1542–1591], derivați amândoi din doctrina Areopagitului și declarați doctori ai catolicismului, e de la sine înțeles că, în expunerea noastră, noi vom rămâne la acest mare și nesecat izvor al științei mistice. Cum însă cugetarea lui este atât de puțin cunoscută, va trebui să ne familiarizăm cât de cât cu ea înainte de a păși la expunerea noastră propriu-zisă.

Sistemul lui Dionisie, speculativ până la extrema limită, dar și experimental totodată, noi îndrăznim să-l caracterizăm de la început ca un *panbisericism*. Am văzut că cei vechi concepeau Biserica în chipul unei născătoare de dumnezei, care va trebui să sufere durerile facerii până când întreaga omenire se va naște din nou în Dumnezeu prin mijlocirea ei. Dincolo de acest rol expansiv, Dionisie, care cugetă întregul Univers, văzut și nevăzut, ca

participând la Dumnezeire, îl vede constituit în structura sa intimă după normele universale ale Bisericii. Ordinea Universului se confundă pentru el cu ordinea bisericească. Aceasta nu numai în ce privește lumea văzută, dar și lumea nevăzută; cu un cuvânt: lumea creaturală întreagă, de la materie până la spiritele pure. Pentru a înțelege mai bine această viziune panbisericească de o măreție fără pereche, gândiți-vă la interiorul unui locaș de închinare: sus, în turla Pantocratorului, e zugrăvită pe peretele circular slujba de neîntreruptă preamărire pe care spiritele pure din lumea cerească o aduc Dumnezeului treimic. Jos, în altar, se săvârșește de către preot liturghia jertfei celei fără de sânge în asistența poporului. Dar în concepția noastră creștină liturghia preoțească din altar se petrece simultan cu liturghia cerească, simbolizată prin pictura de sus. Cultul nostru întreg e de un realism mistic și simbolic. Sub formele lui de hieratică materialitate pulsează reală jertfa Dumnezeului înomenit pentru a ne îndumnezei. Toată suflarea creată participă la harul ei mântuitor. Îngerii din cer liturghisesc împreună cu preoții de pe pământ și tot ce e viu participă împreună cu ei.

În concepția dionisiană, viața întregului Univers creatural constă din participarea la Dumnezeire. Dar această participare nu este egală pentru toți; ea este egală cu capacitatea de a o primi a fiecăruia. Acesta e un punct important, de care trebuie să ținem seama în doctrina lui Dionisie, pentru că, cu ajutorul lui, înțelegem ordinea ierarhică universală. Creatura toată, ca ființă participată, e un act al harului dumnezeiesc. Dar în cuprinsul lumii creaturale, fiecare lucru participă la har după capacitatea pe care o are prin creație. Mineralele participă prin faptul că există. Vegetalele, mai mult decât mineralele, prin faptul că au viață. Animalele, prin faptul că, mai mult decât existență și viață, au suflet. Omul, mai mult decât toate, prin faptul că are suflet cugetător, suflet spiritual. Îngerii, prin faptul că, mai mult decât omul, sunt spirite sau esențe pure.

În ansamblul acestei ordini, omul e așezat la intersecția lumii sensibile sau materiale cu lumea inteligibilă sau spirituală. Prin simțuri el intră în contact cu lumea sensibilă sau materială; prin spirit, cu lumea inteligibilă sau spirituală. Adică, pe de o parte, cu cele văzute; pe de altă parte, cu cele nevăzute, ca să ne slujim de formula consacrată a Crezului.

Participarea în măsură superioară la dumnezeire sau, cu alte cuvinte, legătura conștientă cu Dumnezeu, e de domeniul lumii inteligibile. „Instituțiile teologice”, care tratează despre această participare superioară, se vor referi, prin urmare, la lumea inteligibilă, adică la îngeri și la oameni. Vom avea astfel două instituții: *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*, suprapuse una alteia și funcționând simultan și în același sens al participării la viața divină. Ierarhia cerească e ceea

ce vrea să simbolizeze pictura noastră în „liturghia îngerească", e constituția ordonată în rangurile îngereşti, a vieții desăvârşite în veşnicie. Ea e totodată prototipul sau modelul pe care îl imită aici pe pământ ierarhia bisericească, cu treptele preoției şi cele trei ranguri de credincioşi. Unite în aceeaşi adorare, cele două instituții comunică între ele. Lumina harului dumnezeiesc, coborând de sus, de la Părintele luminilor, se revarsă în cascadă continuă şi uriaşă cât cuprinsul lumii, inundând în participare gradată treptele ierarhice, de la serafimii din cer, până la ultimul rang al credincioşilor de pe pământ. Soarele duhovnicesc, de unde izvorăşte această lumină şi față de strălucirea căruia astrul nostru solar nu e decât un palid ecou materializat, e centrul supranatural al acestui Univers organizat după o simetrie proporționată astfel încât îi dă o armonie şi o frumusețe într-adevăr dumnezeieşti. În jurul acestui centru, viața universală, văzută şi nevăzută, constituită după legile ierarhiei, apare ca o grandioasă liturghie a tuturor făpturilor.

Viziunea aceasta, pe care am numit-o *panbisericism*, şi care e într-adevăr fără egal în literatura patristică, ne dă numai conturul exterior al sistemului dionisian. Ierarhiile concepute astfel nu sunt statice şi rigide ca cerurile fanteziei medievale de mai târziu din Occident. Dumnezeu, imobil în Sine, e față de lume mişcare şi lucrare continuă. El e iubirea dogoritoare şi atractivă. Omul încadrat în această ierarhie şi prins în energia dinamică a iubirii dumnezeieşti, care corespunde dorului său înnăscut după Dumnezeu, nu va rămâne pe poziția câştigată, ca să zicem aşa, a treptei unde se găseşte. Darul dobândit prin jertfa Mântuitorului îi deschide în față posibilitatea de a urca treptele ierarhiilor până sus, la serafimi. Dovadă e dumnezeiescul Pavel, care a fost răpit în cunoaştere extatică până într-al treilea cer [*2 Co* 12, 2].

Viața mistică, după Dionisie, e *theosis* = îndumnezeire, prin iubire şi prin supracunoaştere. Mult mai târziu, abia în veacul al XIII-lea, Toma d'Aquino va vorbi Occidentului catolic despre această supracunoaştere, pe care o va numi când experimentală, când cvasi-experimentală. Sprijinindu-se pe doctorul catolicismului, Jacques Maritain defineşte mistica, precum am văzut, ca o cunoaştere experimentală. Cunoaşterea experimentală supranaturală e însă ideea de bază a misticii dionisiene. Dionisie formulează întâia oară în creştinism modul cunoaşterii mistice ce se adoptă în Răsărit şi se generalizează apoi în Apus, precum Ioan Damaschinul este cel care, în veacul al VIII-lea, sistematizează modul dogmatic de cunoaştere pe temeiuri filozofice. În Apus, el va trece de la Damaschin la Petru Lombardul [1100–1160], ale cărui *Sentințe*, adică întâia dogmatică normativă a epocii scolastice, nu e decât o imitație după *Expunerea credinței ortodoxe*. Tot astfel, *Summa theologica*, celebra operă a lui Toma d'Aquino, are ca model capodopera lui Damaschin, *Izvorul cunoaşterii*. Precum Ioan Damaschinul e numit

chiar de apuseni „întâiul scolastic", astfel Dionisie Areopagitul e recunoscut ca întemeietorul doctrinei mistice.

O expunere sistematică a diferitelor moduri de cunoaștere, pentru a deosebi de ele pe cea mistică, nu vom găsi în opera lui Dionisie, așa cum o face, bunăoară, Maritain în vremea noastră, prin valoroasa lucrare *Distinguer pour unir*[93], al cărei titlu chiar nu e decât o expresie dionisiană. Dar misticul nostru vorbește ocazional despre diferitele moduri de cunoaștere ale vremii sale comparându-le fugar cu cunoașterea mistică.

După dânsul, desăvârșită e numai cunoașterea după modul divin. Ea e în posesia lui Dumnezeu singur. Căci Dumnezeu are cunoașterea despre Sine în chip nemijlocit, din Sine Însuși. De asemenea El are cunoașterea despre lume tot din Sine Însuși, iar nu din lume. Pentru a cunoaște lucrurile, Dumnezeu n-are nevoie să iasă din Sine: toate lucrurile din lumea creaturală preexistă în Dumnezeu ca exemplare, ca arhetipuri sau ca tipuri, ca idei. El le posedă înainte de apariția lor în lume și deci le cunoaște astfel. În acest înțeles se vorbește despre lucrurile predestinate, iar nu în înțelesul că Dumnezeu suprimă libera voință a creaturilor, supunându-le de la început unei anumite sorți. Dumnezeu cunoaște anticipat fiecare lucru, fiindcă atotștiința Sa le posedă pe toate exemplarele sau în tipurile lor ideale. Atotștiința divină sau înțelepciunea divină e totodată principiul oricărei științe și oricărei înțelepciuni. Toată știința vine de la Dumnezeu și se întoarce către El. De aceea Dionisie nu are dispreț pentru nici un mod de cunoaștere, chiar văzându-le și remarcându-le insuficiența.

Cunoașterea pe care o posedă îngerii e de la Dumnezeu, e participată și nemijlocită de ceva material. Ca spirite simple și fără prihană, ei se bucură direct de vederea lui Dumnezeu și contemplă într-Însul ideile divine, printr-o cunoaștere simplă, spirituală și unitivă, asemănătoare, pe cât e posibil, cu modul cunoașterii divine.

Puterea de a raționa a omului își are și ea izvorul în înțelepciunea divină. Dar cunoașterea omenească — adică naturală — e departe de aceea a spiritelor pure, fiindcă e mijlocită de multiplicitatea și varietatea lucrurilor materiale. Totuși, când spiritul nostru izbutește să se ridice spre asemănare și aduce la unitate diversitatea noțiunilor, atunci ființa noastră omenească are ceva din cea îngerească. Pentru că, fiind de la Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu. Chiar sensibilitatea, prin care luăm contact cu lumea materială, se poate zice pe bună dreptate că e o reflectare a înțelepciunii divine. Ceva mai mult: inteligența demonilor, ca inteligență, pur-

[93] Cf. *supra* p. 183, n. 30. (n.ed.)

cede din înțelepciunea divină; dar ca *inteligență coruptă, pervertită,* ea a pierdut direcția dorinței legitime și nu mai e decât un defect de înțelepciune[94].

Revenind la cunoașterea omenească, despre care Dionisie a zis că se poate ridica uneori până la asemănarea cu cea îngerească, și anume atunci când izbutește să închege unitatea din diversitatea noțiunilor prin raționamente laborioase, găsim totuși, în alte pasaje, elemente de critică prin care filozoful nostru vede insuficiența acestui mod de a cunoaște. El zice: „Putem cunoaște pe Dumnezeu din creație." Dar știe că acest mod e cu totul insuficient. Din creație, pe Dumnezeu Îl cunoaștem „ca prin oglindă și în enigmă". Spiritualitatea Lui pură și simplă rămâne ascunsă sub simbolurile grosolane ale lumii materiale. În asemenea creație, Îl ghicim, nu-L intuim direct. E adevărat că lucrurile sunt vestigiile ideilor divine. Toate lucrurile ne vorbesc despre Dumnezeu, dar nici unul nu ne vorbește „bine", adică direct. Esența lor n-o cunoaștem, ci numai ne apropiem de ea prin deducții raționale, care pot să fie uneori iluzii și erori. E vrednic de subliniat faptul, ce ni se pare caracteristic pentru felul de a gândi al lui Dionisie, că insuficiența cunoașterii naturale, pe care el o recunoaște totuși, n-o atribuie vreunui defect al inteligenței noastre, ci condițiilor exterioare de timp și spațiu în care ne găsim înconjurați de multiplicitatea și varietatea lucrurilor. Când vorbește de inteligența demonilor, el remarcă imediat, și nu o dată, pervertirea acestei inteligențe. Niciodată însă nu vorbește de întunecarea prin păcat a inteligenței omenești, lucru atât de obișnuit la teologi. El vorbește, dimpotrivă, de inteligența pură, adică degajată de balastul material al sensibilității și capabilă, pe cât înțelegem, de un fel de contemplație naturală, filozofică, a lumii inteligibile.

Ce explicație poate avea lucrul acesta? Ignoră oare Dionisie efectele păcatului strămoșesc asupra inteligenței? E imposibil de admis la un om ca el, care cunoaște în mod extraordinar Sfânta Scriptură. E foarte posibil însă că omul, chiar ca subiect al cunoașterii naturale, Dionisie îl concepe *renăscut în creștinism și restabilit în har*. Opera dionisiană începe de altfel cu proclamarea solemnă a prezenței harului și se desfășoară, după numeroase invocări și mărturisiri ale autorului, sub har. Considerând acest plan pe care se așază gânditorul și pe care l-am remarcat de la început, ne apare plauzibilă explicația pe care am dat-o. Pentru Dionisie, subiectul cunoașterii naturale e un om renăscut, purificat prin Botez și celelalte Taine. Și atunci, dacă insuficiența cunoașterii naturale nu se datorează unui defect de inteligență, importanța acestei constatări iese și mai mult în relief față de ceea ce urmează.

Omul chiar renăscut în duh rămâne creatură. Adică ființă limitată. Dar limita ființei e limita cunoașterii, zice Dionisie, fiindcă obiectul cunoașterii e ființa. Și

[94] *Numirile divine* VII, 2.

când e vorba să cunoaștem ființa lui Dumnezeu, ea e și mai presus de ființă și deci nu se poate cunoaște. Ce exemplu mai covârșitor poate să aducă Dionisie pentru a susține această teză decât pe Însuși Dumnezeu întrupat în chip de om? Iisus Hristos S-a manifestat în mod concret, S-a materializat ca orice lucru din lume pentru sensibilitatea și pentru inteligența noastră. Și totuși taina Lui dumnezeiască rămâne taină pecetluită! Ființa lui Dumnezeu rămâne ascunsă în propria ei întrupare. Misterul acesta, zice Dionisie, „vorba îl numește, dar nu-l explică; cugetarea îl concepe, dar nu-l cunoaște”[95].

Trebuie să atragem atenția că această cugetare, care concepe misterul dumnezeiesc în persoana lui Iisus Hristos fără să cunoască acest mister, nu e o cugetare profană din afară de creștinism, ci una care consideră cu „ochi pios” misterul. E cugetarea unei inteligențe renăscute în duh, adică restabilită pe linia ei de direcție, care duce către Dumnezeu. Această linie de direcție i-a trasat-o revelația. E vorba deci aici de o inteligență și de o cugetare teologică lucrând sub harul habitual cu datele revelației divine. O cugetare care *crede*, fiindcă acceptă revelația. Și totuși, în fața acestei cugetări, misterul rămâne mister: vorba îl numește, dar nu-l explică; gândul îl concepe, dar nu-l cunoaște. Operația acestei cugetări teologice constă în a se sesiza de mister ca de un mister cu adevărat dumnezeiesc și în a-l contura, pe cât e posibil, în forme intelectuale. Fiindcă revelația care dă datele cugetării creștine nu are un caracter absolut, ci unul relativ. Ea ține seamă de puterile noastre mărginite de a o primi. Dovadă sunt formele materiale, nenumărate, în care Dumnezeu Se arată oamenilor atât în Biblie, cât și în tradiția vieții creștine. Aceste apariții materializate — bunăoară porumbelul Duhului Sfânt — sunt simboluri sesizabile de către om pentru a înțelege că, dincolo de ele, e ființa misterioasă a lui Dumnezeu. În revelație deci nu posedăm însăși ființa lui Dumnezeu, ci calea care duce către ea. Lucrul acesta e lămurit de Dionisie cu o claritate în afară de orice discuție. Cunoașterea teologică e o cunoaștere *în enigmă*. Credința e convingerea tare în existența celor nevăzute, de care ne simțim puternic atașați prin dragoste și despre care nădejdea ne spune cu anticipație că sunt adevărate. Valoarea extraordinară pentru viața creștină a acestei cunoașteri enigmatice constă în siguranța nezdruncinată că odată, dincolo de moarte, enigma ei se va rezolva în explozie de lumină dumnezeiască. Dar e aproape de prisos să spunem că această cunoaștere teologică nu e pur omenească de vreme ce convingerea religioasă e dilatată supraomenește de energiile harului divin. Ea e deci o cunoaștere teandrică, după chipul lui Hristos cel istoric. Iisus Hristos, „Dumne-

[95] *Epistola* III, [trad. franceză citată *supra* p. 211, n. 84] p. 290.

zeu şi om împreună, zice Dionisie, a făcut cunoscut lumii un nou mod de a lucra, lucrarea teandrică”[96].

Propriu-zis în creştinism nu există ceea ce s-ar putea numi cunoaşterea pur omenească. În concepţia lui Dionisie, precum am văzut, orice fel de cunoaştere vine de la Dumnezeu şi merge către Dumnezeu. Cunoaşterea creştină e în genere teandrică. Dar e mai mult sau mai puţin, e mai mult omenească sau mai mult dumnezeiască după feluritele puteri omeneşti angajate în ea şi după feluritele haruri dumnezeieşti care participă în lucrarea ei.

Pe lângă aceasta însă există şi un alt mod de a cunoaşte, cu totul neobişnuit pentru condiţia terestră, neaşteptat, năprasnic, peste puterile omului: cunoaşterea supranaturală extraordinară. Ea e simplă, imediată, pur spirituală, unitivă, fiindcă e după modul divin, pe cât se poate.

Această cunoaştere e *contemplaţia mistică*.

Ea are caracterul fulgerător al unei răpiri a omului din lume, al unei smulgeri din sine însuşi şi al unei ridicări năprasnice dincolo de tot ce există.

> „Există o şi mai perfectă cunoaştere de Dumnezeu, zice Dionisie, cunoaştere care rezultă dintr-o sublimă ignoranţă şi se îndeplineşte în virtutea unei uniri de nepriceput; atunci sufletul, părăsind toate lucrurile şi uitându-se pe sine însuşi, e cufundat în valurile gloriei divine şi se luminează prin aceste strălucite abisuri ale înţelepciunii insondabile”[97].

Dionisie distinge contemplaţia mistică de toate celelalte moduri de cunoaştere aici pe pământ. Astfel, contemplaţia mistică nu e o cunoaştere experimentală, prin simţuri. Ea nu e nici acea contemplaţie filozofică naturală, care constă dintr-o anume facultate a noastră de a ne ridica până la lucrurile inteligibile şi a le vedea. Ca să ne exprimăm mai plastic, în cea dintâi e vorba de ochiul văzului; în a doua de „ochiul minţii”. Contemplaţia mistică nu se poate obţine nici cu ochiul văzului, nici cu ochiul minţii[98]. Condiţia ei este ca tot ce e element omenesc angajat în cunoaştere omenească să înceteze de a funcţiona. Contemplaţia mistică, zice Dionisie, „e o facultate superioară oricărei operaţii intelectuale”. Căci oricare ar fi această operaţie intelectuală, ea coboară, de fapt, lucrurile divine la măsura înţelegerii noastre în loc să ne ridice pe noi la înălţimea modului divin de înţelegere. Prin contemplaţia unitivă, explică el mai departe, „suntem puşi în contact cu ceea ce ne depăşeşte şi la care spiritul nostru nu ajunge în mod natural. Prin mijlocul acesta trebuie considerate lucrurile divine, nu coborându-le până la noi,

---

[96] *Epistola* IV, p. 292.
[97] *Numirile divine* VII, 3, p. 239.
[98] *Numirile divine* IV, 11; VII, 1.

ci ieşind din noi înşine pentru a ne da în întregime lui Dumnezeu. Căci preţuieşte mai mult să fim ai Lui decât ai noştri”[99]. Toate celelalte feluri de cunoaştere devin „inutile” când „sufletul divinizat se precipită, printr-o iuţeală oarbă şi prin misterul unei uniri de neconceput, în strălucirile luminii inaccesibile”[100].

Inutilitatea modurilor de cunoaştere omenească şi suspendarea lor în actul mistic, orbirea şi ieşirea din sine, adică suspendarea conştiinţei de lumea înconjurătoare şi a conştiinţei de sine, constituie ceea ce Dionisie numeşte *sfânta ignoranţă*. Să reţinem aceste două idei: de *lumină inaccesibilă*, revelată în contemplaţia unitivă, şi de sfântă ignoranţă, impusă omului prin producerea revelaţiei. Aceste două idei, cum vom vedea mai târziu, joacă un rol imens în mistica ortodoxă şi alcătuiesc caracteristica ei. Cât despre „sfânta ignoranţă”, aşa cum o înţelege Dionisie, ea va forma obiectul celebrei cărţi a lui Nicolaus Cusanus [1401–1464]: *De docta ignorantia*, la începutul epocii Renaşterii.

Acum e locul să ne întrebăm: care e conţinutul pozitiv al contemplaţiei unitive? E vederea directă şi imediată, e trăirea experimentală a luminii dumnezeieşti! Dar ce este această lumină inaccesibilă în esenţa ei? Este ea înfricoşata fiinţă supraesenţială a divinităţii? Iată o întrebare la care răspunsurile sunt multe şi variate, dar la care ştiinţa misticii n-a putut să dea până azi un răspuns definitiv! Istoria isihasmului din viaţa Ortodoxiei e plină de discuţie, care nu s-a terminat, dacă această lumină e o lumină creată sau necreată. Răspunsul lui Dionisie la această întrebare e foarte clar în felul lui. Pentru el, lumina revelată în contemplaţie unitivă nu e însăşi fiinţa supraesenţială a lui Dumnezeu, ci o *lumină harică*. Deşi contemplaţia e facultate superioară oricărei operaţii intelectuale, prin ea cunoaştem tot *participând*. Creaturile sunt admise la participarea Sfintei Treimi. Participarea aceasta nu e *substanţială*, dar e reală[101]. Nefiind substanţială, cunoaşterea mistică nu e absolută, fiindcă nu cunoaştem principiul însuşi şi esenţa însăşi a lucrurilor divine. Pentru Dionisie, fiinţa primordială a Divinităţii e atât de mai presus de firea muritorilor, încât rămâne cu totul inaccesibilă oricărui muritor. Ceea ce cunoaştem noi în răpirea mistică sunt haruri, desigur haruri foarte înalte. Iată ce zice filozoful nostru în această privinţă:

„Când noi numim acest misterios ocean de fiinţă — (revelat în unirea mistică) — Dumnezeu, viaţă, lumină sau verb, noi nu cunoaştem altceva decât *harurile* ce

[99] *Numirile divine* VII, 1.
[100] *Numirile divine* IV, 11.
[101] *Numirile divine* II, 6.

vin de acolo şi prin care îndumnezeirea, existenţa, viaţa sau înţelepciunea ne sunt împărtăşite”[102].

Dar ce sunt harurile în sine raportate la fiinţa inaccesibilă a lui Dumnezeu, Dionisie nu ne spune. Ştim că ele au puteri dumnezeieşti şi îndumnezeitoare. Prin ele omul atinge ultimul grad de perfecţiune, de sfinţenie, de îndumnezeire, conform naturii lui, nu conform naturii divine.

Pentru a ajunge la contemplaţia mistică, adică la perfecţionarea noastră prin cunoaşterea directă a lucrurilor divine, e necesară o variată pregătire, pe care nu Dionisie e acela care s-o neglijeze. Sunt purificări şi sunt iluminări, despre care vom vorbi la timp. E rugăciunea şi e iubirea. Rugăciunea, bunăoară, e atât de necesară, încât Dionisie nu încearcă niciodată să înţeleagă lucrurile divine fără să se roage mai întâi.

„Rugăciunea, zice el, ne conduce către binefăcătorul Creator şi, apropiindu-ne de El neîncetat, suntem iniţiaţi astfel în cunoaşterea tezaurului de haruri de care El e ca înconjurat.”

Dar invocând pe Dumnezeu nu însemnează că Îl chemăm dintr-un loc unde ar fi El în locul unde suntem noi. Căci Dumnezeu e pretutindeni şi e prezent în orice lucru. Invocându-L în rugăciune, noi ne facem prezenţi în faţa Lui, noi ne înălţăm către El. Dacă am asemăna rugăciunea cu un lanţ fixat în bolta cerului, nu Dumnezeu e cel care coboară, ci noi ne suim pe acest lanţ până la cer.

Deşi Dionisie n-o spune, rugăciunea e pentru viaţa religioasă cea mai fierbinte expresie a iubirii de Dumnezeu. Cine iubeşte pe Dumnezeu e imposibil să nu se roage precum cine iubeşte omeneşte caută cu aprindere cele mai frumoase şi mai suave expresii pentru obiectul dragostei lui. Iubirea, care e din partea omului rugăciunea, are un rol imens în contemplaţia mistică. De fapt, când zicem contemplaţie unitivă, zicem iubire care îmbrăţişează obiectul adorat. Cunoaşterea supranaturală ar fi imposibilă fără iubire. Astfel o concepe Dionisie. El aminteşte de Pavel care e „beat de iubire”, fiindcă a cunoscut cu adevărat ce e iubirea dumnezeiască atunci când a fost răpit într-al treilea cer, adică în rai, cum spune el însuşi. Pavel e „îndrăgostit de Hristos” până la nebunie sacră încât zice:

„Eu trăiesc, dar mai degrabă nu eu, ci Hristos trăieşte în mine” (*Ga* 2, 20).

În contemplaţia unitivă lucrează maximum de iubire divină pentru om şi maximum de iubire religioasă pentru Dumnezeu. Partea pe care i-o atribuie Dionisie e capitală şi determinantă:

---

[102] *Numirile divine* II, 6.

„Iubirea divină, zice el, răpește afară din ei pe cei care sunt încinși de ea, așa că nu mai sunt ai lor, ci ai obiectului iubit”[103].

Vorbind de iubire, e întâia și singura dată când Dionisie îndrăznește să spună că Divinitatea iese din Sine Însăși pentru a se coborî până la îmbrățișarea înflăcărată a creaturilor. Ne vom ocupa pe larg și la timp și de iubirea mistică. Ceea ce trebuie să reținem acum e rolul pe care i-l dă în contemplație unitivă Dionisie: iubirea e puterea cunoscătoare în mistică.

[103] *Numirile divine* IV, 13.

Prelegerea a VI-a

Sistemul dionisian (II)

O cunoaştere perfectă de Dumnezeu nu are nimeni în afară de Dumnezeu Însuşi. El posedă cunoaşterea de Sine din Sine Însuşi şi totodată cunoaşterea de lume. Pentru a cunoaşte lumea, Dumnezeu n-are nevoie să iasă din Sine, fiindcă lumea, înainte de a fi în spaţiu şi în timp, este, ca formă ideală, ca arhetip, în Dumnezeu. Astfel, când zicem că Dumnezeu cunoaşte lumea din Sine Însuşi, înţelegem că o cunoaşte în cauza ei proprie, care e în afară de timp şi de spaţiu. Dumnezeu e necauzat, netemporal şi nespaţial. Cunoaşterea Sa, nefiind condiţionată de nimic, e nelimitată, e desăvârşită.

Nu tot astfel se poate spune de cunoaşterea noastră omenească, fiindcă noi trăim şi gândim în categoriile de cauzalitate, de timp şi de spaţiu. Fiinţa noastră e limitată în cuprinsul acestor categorii şi noi ştim că limita fiinţei e limita cunoaşterii. Astfel spiritul omenesc singur nu se poate ridica mai presus de sine pentru a pătrunde în esenţa a ceea ce este necauzat, netemporal şi nespaţial. Dumnezeu, în esenţa Sa, rămâne pentru noi o enigmă nedezlegată. Despre nici un fel de cunoaştere omenească nu se poate spune că e o cunoaştere perfectă. Cunoaşterea naturală, din afară de sfera revelaţiei creştine, cum e aceea a unui Platon sau a unui Aristotel, ne înfăţişează o idee de divinitate cu totul aproximativă, dacă nu chiar falsă.

Cugetarea naturală (păgână), în înclinarea înnăscută de a căuta şi de a formula unitatea supremă, dovedeşte o strădanie tragică prin rezultatele la care ajunge. Căutând pe Dumnezeu, ea Îl confundă cel mai adesea cu lucrurile acestei lumi — şi atunci se naşte idolatria; alteori Îl identifică cu lumea însăşi — şi atunci se naşte panteismul sau materialismul; iar când izbuteşte să-L distingă de lume, atunci Îl concepe în veşnică paralelă cu materia şi dă naştere dualismului. Platon, care se ridică până la sublima concepţie a Binelui suprem, formulată totuşi atât de nesigur, gândeşte lumea materială ca fiind eternă ca şi în lumea ideilor pure; iar

Aristotel, care concepe pe Dumnezeu ca motor al lumii, nu poate totuşi să exprime clar raportul Său faţă de lume.

Confuzia cugetării naturale, comparată cu modul creştin de a gândi, vine mai ales de acolo că această cugetare naturală nu posedă ideea de creaţie, care pune o distincţie atât de limpede între Dumnezeu şi lume. Ideea de creaţie e călăuza cea mai sigură a cugetării religioase pentru a evita confuziile. Distingând pe Dumnezeu de lume, ca pe cauza supremă de efectele ei, ea luminează raţiunii înţelegerea trecerii de la pluralitatea observabilă în lume la unitatea divină pe care o caută prin impuls natural omenesc. Pentru cugetarea elină, cum subliniază pe bună dreptate Étienne Gilson[104], dificultatea de neînvins era tocmai această trecere de la pluralitatea lumii la unitatea divină. Această dificultate în special e izvorul doctrinelor politeiste, al panteismului, al materialismului şi al dualismului. Cugetarea naturală din afară de sfera biblică nu posedă ideea de creaţie, fiindcă această idee nu se dobândeşte pe cale naturală, ci e un dar al revelaţiei biblice.

Prin revelaţie, care se împlineşte în întruparea Logosului, întrăm cu adevărat în sfera cunoaşterii teologice. Ideea revelată a creaţiei, a păcatului şi a răscumpărării ne precizează acum limitele cunoaşterii omeneşti. Când ştim că inteligenţa noastră e creată, e întunecată prin păcat şi are putinţa iluminării prin har, ştim în acelaşi timp care sunt limitele cunoaşterii naturale şi cum se pot depăşi aceste limite. Categoriile de cauzalitate, de timp şi spaţiu, în care se află inteligenţa creată şi cu care lucrează, ni se conturează acum limpede pentru a putea pricepe mai bine elementul revelat ce intră în cuprinsul lor, din afară de timp şi spaţiu, sporind astfel cunoaşterea noastră religioasă. Prin revelaţie înţelegem limitele cunoaşterii noastre naturale şi totodată sporul ce i se adaugă pentru a ne apropia spiritualmente de Dumnezeu. Dar acest spor de cunoaştere, care e conţinutul revelaţiei, nu-l dobândim pe calea obişnuită a dialecticii, ci printr-un act de credinţă. Revelaţia o acceptăm îmbrăţişând-o prin credinţă. Acest mod nou de a cunoaşte e cunoaşterea teologică. În înţeles larg, cunoaşterea teologică cuprinde şi elemente naturale şi elemente revelate. Doctrina noastră teologică ne vorbeşte de o revelaţie naturală, prin care cunoaştem pe Dumnezeu din creatură, şi de o revelaţie supranaturală, prin care Îl cunoaştem din întruparea Mântuitorului. În creştinism însă chiar revelaţia naturală nu mai are acelaşi înţeles neclar şi aproximativ pe care îl avea în afară de creştinism. Filozofia lui Platon bunăoară e o cunoaştere pe calea revelaţiei naturale, dar ea ne dă o idee de Dumnezeu foarte discutabilă.

---

[104] Étienne Gilson (1884–1978), filozof neotomist francez, adept al tomisului „existenţial", important istoric al gândirii medievale occidentale, cu monografii despre filozofia lui Toma d'Aquino (1922), Bonaventura (1924), Augustin (1929) şi cu lucrări de sinteză: *La philosophie au Moyen Âge* (1925) şi *L'esprit du philosophie médiévale* (1932); la aceasta din urmă trimite N. Crainic în cursurile sale. (n.ed.)

Un creştin însă, procedând la cunoaşterea pe cale naturală a lui Dumnezeu, nu va repeta confuziile lui Platon, chiar dacă n-ar avea nici o cunoştinţă despre filozofia lui; pentru că el, creştinul, ştie limpede deosebirea dintre Creator şi creatură în a cărei multiplicitate de forme caută urmele lui Dumnezeu. Astfel, revelaţia supranaturală, în care se cuprinde şi ideea de creaţie, devine lumina şi călăuza chiar a cunoaşterii naturale. Când teologia ne vorbeşte de cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu în cuprinsul creştinismului, numele ce se dă acestei cunoaşteri e, ca să zicem aşa, impropriu, fiindcă acum însăşi cunoaşterea naturală e rectificată şi călăuzită de lumina revelaţiei supranaturale, iar valoarea ei stă mai mult în faptul că e o demonstraţie, prin aplicarea în concret, a adevărului revelat. Astfel, cunoaşterea teologică sau cunoaşterea creştină, deşi sprijinită şi pe elementele culese din creaţie, e o cunoaştere supranaturală întrucât conţinutul ei e revelat.

Şi totuşi acest caracter supranatural al cunoaşterii teologice nu-i împrumută o valoare absolută, adică perfectă. Cunoaşterea teologică, în comparaţie cu cea naturală propriu-zisă, este fără îndoială mult mai perfectă, dar nu e absolută. Absolută ar fi numai atunci când şi-ar poseda obiectul care o preocupă, în toată fiinţa şi în toată esenţa sa nemărginită. Teologia declară însă că Dumnezeu în fiinţa şi în esenţa Sa intimă rămâne necunoscut şi inaccesibil: „El e singurul care are nemurirea, care locuieşte într-o lumină de care nu te poţi apropia, pe care nici un om nu L-a văzut, nici nu-L poate vedea” (*1 Tim* 6, 16). Cunoaşterea teologică e o cunoaştere prin revelaţie, adică mijlocită. În Mântuitorul Însuşi noi cunoaştem pe Dumnezeu prin înomenirea Sa. Misterul dumnezeiesc din El rămâne de nepătruns de înţelegerea noastră. Revelaţia însăşi nu are un caracter absolut, fiindcă ea s-a dat după măsura omului în vederea mântuirii. Astfel cunoaşterea teologică e o cunoaştere mijlocită şi imperfectă, cu toate că e superioară tuturor celorlalte mijloace de cunoaştere.

Teologia[105] deosebeşte chiar în cuprinsul ei două feluri de cunoaştere teologică: una pământească şi alta cerească, urmând pe Apostolul Pavel, care face această distincţie în cap. 13 din *Epistola 1 către corinteni*. Cunoaşterea pământească este cea mijlocită, despre care am vorbit. Ea e imperfectă fiindcă ni se dă „ca prin oglindă” şi „în mod enigmatic”. Un lucru pe care nu-l vedem direct, ci numai reflectat într-o oglindă, nu-l cunoaştem în întregime, întâi fiindcă nu-l privim decât mijlocit, prin reflexul oglinzii, şi al doilea fiindcă nu-i vedem decât latura reflectată în oglindă. Lucrurile din această lume sunt ca nişte oglinzi în care se răsfrânge chipul Creatorului. Materialitatea lor nu poate răsfrânge însă toată strălucirea şi spiritualitatea pură şi absolută a lui Dumnezeu. Lucrurile din această

[105] CHRISTOS ANDRUTSOS [1865–1935], *Dogmatica [Bisericii Ortodoxe Răsăritene]*, trad. rom. [pr. D. Stăniloae, 1930], p. 42.

lume sunt simboluri sensibile, deci grosolane; sub puterea credinței, ele capătă o anume transparență, prin care putem ghici, ca într-o radioscopie, pe Dumnezeu. Continuând imaginea Apostolului, am putea asemăna spiritul omenesc căzut în păcat cu o oglindă spartă în care chipul lui Dumnezeu se răsfrânge desfigurat ca-n sistemul de filozofie al lui Platon sau al lui Aristotel. Dar chiar când oglinda e întreagă și curată, ea răsfrânge chipul numai unilateral încât noi îl cunoaștem numai „în parte". În cunoașterea pământească Dumnezeu ni se descoperă nu în întregimea Sa, ci numai în raportul Său față de lume. De aceea, această cunoaștere e, după Apostolul Pavel, *mijlocită, parțială* și *enigmatică* [*1 Co* 13, 9. 12]. E fragmentară și nedesăvârșită.

Cunoașterea cerească, spre deosebire de cea dintâi, e nemijlocită, e directă, e o cunoaștere prin intuiție „față în față". Ea nu e din lumea aceasta, ci din lumea cealaltă. Nedesăvârșirea de aici abia acolo se va desăvârși. Atunci, zice Pavel, vom cunoaște precum suntem cunoscuți. Dumnezeu ne cunoaște perfect, fiindcă toate lucrurile din lume Îi sunt cunoscute în El Însuși, în cauza lor eternă sau în arhetipurile lor ideale. Astfel, Îl vom cunoaște și noi în lumea spiritului pur, când vom fi înfrânt timpul și spațiul. Contemplația unitivă, pe care am văzut că Dionisie o socotește deasupra cunoașterii teologice pământești, e o anticipare a cunoașterii cerești nemijlocite și directe.

Teodiceea lui nu face altceva decât să pună într-un relief extraordinar de puternic insuficiența cunoașterii noastre pământești, pentru a culmina cu apoteoza cunoașterii unitive sau mistice.

În opera lui Dionisie Areopagitul ne atrage atenția îndeosebi o frază pe care o întâlnim repetată în fiecare carte și care alcătuiește un laitmotiv al gândirii lui. Această frază e următoarea: *„Dumnezeu e tot ceea ce este și nu e nimic din ceea ce este."* Ea ne așază de la început pe linia acelei distincții limpezi dintre Creator și lume pe care o dă ideea creștină de creație. Despre Dionisie se spune de obicei că e influențat de filozofia neoplatonică și cu deosebire de Proclus. Aceste influențe, care pluteau în atmosfera intelectuală a timpului, sunt netăgăduite la majoritatea Părinților bisericești. Întrucât terminologia filozofiei eline convenea conținutului revelat al credinței creștine, Părinții bisericești nu vedeau nici o dificultate în asimilarea ei. Chestiunea principală e că nu fondul filozofiei grecești umplea forma creștină, ci fondul nou al credinței se îmbrăca în forma acestei filozofii, rectificând-o și potrivind-o pe trupul creștin. Oricât ar fi împrumutat Dionisie din neoplatonism — și lucrul acesta nu se poate preciza cu siguranță până când nu se va lămuri definitiv problema autenticității lui —, fondul cugetării sale e specific creștin. El își ridică de la început gândirea la nivelul revelației scripturale și se va menține fără excepție la acest nivel ca un credincios înflăcărat ce este, înzestrat

cu prisos de daruri. Tot sistemul lui se întemeiază pe Sfânta Scriptură, pe care o numeşte necontenit „oracolele divine". Când zice: „Dumnezeu e tot ceea ce este şi nimic din ceea ce este", distincţia dintre Creator şi creatură apare cu evidenţă pentru a înlătura din cugetarea-i creştină confuziile posibile în cugetarea naturală. Mistica filozofică e pândită adesea de eroarea panteistă. Dacă obiectul ultim al inteligenţei e fiinţa şi dacă fiinţa e Dumnezeu (*esse est Deus*), unii gânditori se lasă furaţi de orgoliul de a face din inteligenţa lor măsura fiinţei divine şi de a crede că în actul lor de cunoaştere speculativă e Însuşi Dumnezeu care se cunoaşte pe Sine. Eroarea aceasta gravă e a unora dintre misticii medievali care, deşi s-au hrănit din doctrina dionisiană, n-au înţeles-o suficient. Magistrul Eckhart, care e, desigur, un om de geniu, a putut să spună: *Ich und Gott eins sind* [Eu şi cu Dumnezeu suntem una], identificând inteligenţa sa cu inteligenţa divină şi dând dovadă, în orgoliul său, că nu posedă distincţia elementară dintre Creator şi creatură. Criticii, care comentează autori eronaţi cum e Magistrul Eckhart, sunt dispuşi uneori să explice erorile panteiste prin influenţa lui Dionisie. Asemenea explicaţii însă trebuie să le socotim gratuite, fiindcă nu se pot susţine nici cu citate anumite şi nici prin spiritul general al misticii dionisiene. E de asemenea interesant să ştim că erorile panteiste se observă la unii mistici din Occidentul medieval unde, pe acea vreme, noţiunile teologice nu erau încă suficient precizate. Mistica orientală, deşi se hrăneşte din filozofia lui Dionisie, nu înfăţişează erori panteiste, fiindcă ea se dezvoltă într-o atmosferă de subtile distincţii teologice. În Orient se cunoaşte cazul când, la 533, monofiziţii — deci nu e vorba de panteism — vor să-şi sprijine erezia pe autoritatea lui Dionisie, deşi monotelismul nu se poate justifica în opera lui. Comentariile ulterioare ale lui Maxim Mărturisitorul au înlăturat această confuzie şi astfel Dionisie a devenit, pentru un Ioan Damaschinul, unul din stâlpii pe care se reazemă *Expunerea credinţei ortodoxe*.

După Dionisie, creaţia e fiinţă participată din abundenţa de bunătate a lui Dumnezeu. Dar Creator şi creatură nu sunt lucruri identice, fiindcă participarea nu este *esenţială*, deşi e reală. Creaturile „sunt, pe de o parte, asemenea Lui fiindcă El e principiul lor, şi El posedă arhetipul lor; iar, pe de altă parte, ele diferă în mod esenţial şi în mod infinit de El, pentru că sunt efectele contingente ale unei cauze absolute şi suveran independente"[106]. Considerată sub raportul esenţei, creatura — adică „efectele contingente" sau „produsele temporale" — e în afara lui Dumnezeu. Dar înainte de a exista în afară de El, totul era în El în mod ideal şi din eternitate, în arhetipul prin care creatura Îi seamănă. Împrumutând fiinţă creaturilor, faptul acesta pe Dumnezeu nici nu-L îmbogăţeşte, nici nu-L sărăceşte, fiindcă fiinţa pe care le-o dă nu e totuna cu esenţa Lui. Astfel, lucrurile create

[106] *Numirile divine*, Argumentul general al cărţii.

sunt în Dumnezeu ca idealități și în afara Lui ca realități contingente. Prin arhetipurile lor care sunt în El din eternitate îi seamănă; dar ca efecte contingente, așezate în afara Lui, se deosebesc de El în mod esențial și infinit. Astfel putem spune că: „Totul e al Lui și în El; dar nimic nu e al Lui și în El în măsura și în forma în care e în noi."

Ideea aceasta o găsim exprimată în fraza care trece ca un laitmotiv prin fiecare carte a lui Dionisie: „Dumnezeu e tot ceea ce este și nu e nimic din ceea ce este."

Dacă analizăm această frază, atât de simetric construită, și care vrea să fie o definiție a lui Dumnezeu, constatăm că ea e alcătuită din două părți contradictorii. Prima parte afirmă că: *Dumnezeu e tot ceea ce este;* a doua neagă total afirmația celei dintâi: *Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este*. Avem, prin urmare, o afirmație și o negație. Dar trebuie să observăm că nici afirmația și nici negația nu au un caracter absolut, căci atunci fraza ar trebui să sune astfel: Dumnezeu este și Dumnezeu nu este. Aici nu e vorba însă de Dumnezeu în Sine, ci de Dumnezeu raportat la ceva care e totodată în Sine și în afară de Sine. Fiindcă am văzut că lumea este idealmente în Dumnezeu și realmente în afara Lui. Atât afirmația, cât și negația au deci un caracter relativ: și una și alta privesc raportul dintre Dumnezeu și lume sau pe Dumnezeu în raport cu lumea. Întrucât lumea e în raport cauzal cu Dumnezeu, întrucât ea este în mod ideal în El ca efectul în cauză, întrucât ea se bucură de o ființă participată, întrucât Îi seamănă lui Dumnezeu, putem rosti afirmația că: Dumnezeu e tot ceea ce este. Dar întrucât lumea e un produs temporal sau un efect contingent el unei cauze absolute și suveran independente, întrucât ea e o realitate cronospațială în afara lui Dumnezeu, întrucât natura ei se deosebește de natura Lui în mod esențial și infinit, putem rosti de asemenea negația că: Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este.

Reiese limpede, prin urmare, că atât afirmația, cât și negația noastră nu au un caracter absolut, fiindcă nu se referă la Dumnezeu în Sine, ci au un caracter relativ, fiindcă se referă la Dumnezeu în raport cu lumea.

Pe Dumnezeu Îl cunoaștem din revelația naturală și din revelația scripturală, din natură și din Scriptură. Creștinește vorbind, Îl cunoaștem din făptură prin Scriptură. În Scriptură găsim toate numele, toate metaforele, analogiile și simbolurile, pe care „sfinții teologi" — prin care Dionisie înțelege pe scriitorii inspirați — le rostesc în legătură cu Dumnezeu pentru a-L face apropiat de înțelegerea noastră. Toate acestea sunt însă forme de materialitate grosolană, care sensibilizează simbolic ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Toate Îi convin și nici una din ele nu-I convine. Sugerându-L, ele sunt tot atâtea afirmații; necuprinzându-L întreg, ele sunt tot atâtea negații.

Dionisie, ținând seamă de nevoia spiritului nostru de a ști ceva pozitiv despre Dumnezeu, iar, pe de altă parte, cunoscând limitele mijloacelor omenești când e vorba să-L înțelegem, deosebește două metode de cunoaștere a lui Dumnezeu: una e *teologia afirmativă* (*kataphatike*), alta *teologia negativă* (*apophatike*). În domeniul dogmaticii creștine, el e celebrul autor al acestor metode. Criticii care îi contestă autenticitatea susțin că le-ar fi împrumutat de la Proclus. Asemenea chestiuni rămân însă în suspensie până când critica istorică va dezlega problema autenticității. Scolastica, urmând pe Dionisie[107], deosebește trei metode de cunoaștere: *via negationis*, *via affirmationis* și *via eminentiae*. Ultima, *via eminentiae*, extrasă tot din procedeele lui Dionisie, nu e de fapt o metodă aparte, ci, cum vom vedea, o reluare și o întărire a metodei afirmative.

Acum, în ce constă teologia afirmativă?

Teologia afirmativă constă din proiectarea în ideea de Dumnezeu a atributelor pozitive revelate în lume. Noi știm că Dumnezeu în Sine e inaccesibil minții noastre, rămânând ascuns în taina luminii neajunse. El se revelează însă în făptură, iar Scriptura ne confirmă această revelație. Îl putem deci cunoaște cu aproximație din făptură tot așa precum lui Dionisie, neștiind-L cine e ca persoană, îi cunoaștem anumite însușiri nobile din opera sa.

Lumea e oglinda în care se răsfrânge Dumnezeu, ca o cauză în efectul ei. Teologia afirmativă procedează de sus în jos, de la Creator la făptură. Ea distinge rând pe rând însușirile făpturii, care toate sunt bune — fiindcă lumea e perfectă în felul ei —, și le reunește apoi în ideea de Dumnezeu. „A distinge pentru a uni” — iată metoda ei. Însușirile acestea, coborâte de sus și răsfrânte în oglinda lumii, convin făpturilor; prin urmare, ele convin și lui Dumnezeu. Fiecare însușire a lumii, care e totodată și un atribut divin, are în Sfânta Scriptură un nume. Cartea în care Dionisie tratează în special despre atributele pozitive se numește *Despre numele divine*. Un nume divin e ceea ce înțelegem noi printr-un atribut divin. Numele sunt „semnele sau reprezentările realităților și ceea ce e numit se concepe și există”[108].

Ființă, unitate, trinitate, bunătate, putere, frumusețe, iubire, viață, lumină, înțelepciune, inteligență, adevăr, dreptate, mântuire, mărime, stăpânire, eternitate, pace, sfântul sfinților, perfecțiune, providență — iată o parte din numele divine despre care tratează Dionisie. Toate însușirile „bune” din lume se adună și se întregesc, se transfigurează din relative în absolute și se proiectează în eternitate pentru a ne da ideea de Dumnezeu *Cel cu multe nume*. Dar Dumnezeu, unul din natură și întreit în persoane, e ființă simplă. Și această diversă mulțime de nume nu con-

[107] ANDRUTSOS, *Dogmatica*, p. 52.
[108] *Numirile divine*, Argument general.

trazice ea ideea de simplitate unică şi pură a Lui? Identificând numele în realităţile pe care le reprezintă, această întrebare se poate formula şi în modul următor: dacă arhetipurile lucrurilor create există în Dumnezeu, cum se împacă mulţimea lor cu unitatea simplă a Lui? Să ne închipuim lumea ca un cerc din al cărui centru divin pornesc spre periferie felurite raze. Ele pleacă toate dintr-un singur punct şi se reîntorc în acelaşi punct. Sunt multe în răsfirarea lor spaţială, dar se contopesc toate într-un singur punct ideal, care e centrul de unde au plecat şi unde se reîntorc. Asemenea cu razele, arhetipurile lucrurilor se adună şi coincid ca într-un punct ideal în unitatea simplă a spiritului divin. Tot astfel, atributele sau numele divine, oricât de multe ar fi ele, nu înseamnă nici o diferenţiere în natura simplă a lui Dumnezeu.

Aprofundând însă fiecare nume despre care tratează teologia afirmativă şi atribuindu-l lui Dumnezeu, simţim în acelaşi timp insuficienţa lui de a cuprinde absolutul divin. Cu cât mai multe nume îi dăm, cu atât această insuficienţă apare mai evidentă. Mulţimea numelor ce e oare altceva decât o dovadă că Dumnezeu e inaccesibil? „Aţi observat, cred — zice Dionisie —, că expresiile noastre sunt cu atât mai abundente cu cât convin mai puţin lui Dumnezeu”[109]. Noi îi dăm multe nume, fiindcă în realitate nu-i putem da nici unul. Dumnezeu e fără nume. E anonim: *anonymos*.

Metoda teologiei afirmative ne duce, prin această concluzie, la metoda teologiei negative.

Între numele pe care Scriptura I le dă lui Dumnezeu observăm bunăoară că unele formează perechi cu înţelesuri contrare, dar Îi convin deopotrivă. Să luăm un exemplu; numele de: *asemănare* şi *neasemănare*[110]. Asemănarea, zice Dionisie, Îi convine lui Dumnezeu din două puncte de vedere. Întâi, considerat în Sine, El îşi este asemenea, fiind identic în unitatea Sa indivizibilă. Al doilea, Îi convine fiindcă El îşi face asemenea pe oricine sau devine asemenea lui Dumnezeu ca un portret asemenea originalului. Dar nu se poate spune despre original că e asemenea cu portretul. De aceea Scriptura Îl numeşte pe Dumnezeu *fără-de-asemănare*. El nu seamănă absolut cu nimeni. Şi totuşi, atât asemănarea, cât şi neasemănarea sunt nume convenabile fiindcă aceleaşi lucruri sunt şi asemănătoare şi neasemănătoare cu Dumnezeu; asemănătoare când Îl imită, neasemănătoare fiindcă sunt efecte mărginite ale unei cauze nemărginite. Şi, iată, noi fără să vrem am întrebuinţat o altă pereche de cuvinte: *mărginit* şi *nemărginit*, pentru a arăta distanţa incomensurabilă dintre făpturi şi Creatorul lor. Teologia negativă e tot atât de familiară limbajului teologic ca şi cea afirmativă.

---

[109] *Teologia mistică* III.

[110] *Numirile divine* IX, 6–7.

Pe când teologia afirmativă pornește de sus în jos, pe linia cauzalității, pentru a ghici și a descifra în lume numele convenabile lui Dumnezeu, sau atributele pozitive, teologia negativă pornește de jos în sus, de la lucruri spre Dumnezeu, pentru a descoperi ceea ce le deosebește incomensurabil de El. Constatările ei se exprimă ca atribute negative în Dumnezeu. Dacă după întâia metodă Dumnezeu este tot ceea ce este, după a doua metodă Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este. Negațiile în Dumnezeu se rostesc prin comparație cu însușirile mărginite ale lumii: ea e cauzată, El e necauzat; ea e vremelnică, El e nevremelnic; ea e spațială, El e nespațial; ea este mărginită, El e infinit. Dacă analizăm atributele teologice cu care căutăm să determinăm oricum pe Dumnezeu, descoperim că în majoritatea lor sunt atribute negative. Negațiile acestea, zice Dionisie, departe de a-L ofensa, sunt supremele omagii pe care le aducem ființei Sale inaccesibile.

Oricine poate observa necesitatea metodei negative în teologie. Ea e o corectură a metodei afirmative. Căci dacă prin cea dintâi cunoaștem ce ne apropie de Dumnezeu, prin cea de-a doua cunoaștem ce ne desparte. Ridicându-ne de jos în sus, până la extrema limită a spiritului nostru, sau, ca să ne exprimăm astfel, până unde marginea lumii se învecinează cu nemărginirea divină, e de fapt metoda prin care, o dată mai mult, cunoaștem ceea ce nu cunoaștem și nu putem cunoaște. Dar această concluzie a metodei negative nu ne duce oare la deznădejde și la scepticism, sau la agnosticism? Unii dintre critici, considerând jocul nesfârșit de nume afirmative și nume negative ce se anulează unele pe altele, i-au obiectat lui Dionisie scepticismul[111]. Pentru autorul nostru însă metoda negației nu e ultimul cuvânt. Presupunând că ar fi rămas la ea, aceasta n-ar fi însemnat totuși o îmbrățișare a scepticismului sau a deznădejdii, căci, după părerea noastră, negația este expresia umilinței filozofice a cuiva care își simte limitele rațiunii în fața lui Dumnezeu inaccesibilul. Dionisie depășește însă negația prin ceea ce scolastica medievală numește, întemeindu-se pe dânsul, *metoda eminenței*.

Spiritul omenesc nu e mulțumit cu rezultatele celor două metode care îi pun în față șiruri nenumărate de afirmații și de negații. Lucrul acesta l-a experimentat de altfel oricine a studiat teologia. Iar cu Dionisie ne aflăm dincolo de teologia obișnuită, în inima misticii, unde setea arzătoare a cunoașterii integrale nu vrea să știe de limite. În scurtul tratat de *Teologie mistică*[112] ni se spune că Dumnezeu, supremă cauză a lucrurilor sensibile, nu e absolut nimic din ceea ce constituie calitatea lumii sensibile și, supremă cauză a lucrurilor inteligibile, nu e absolut nimic din ceea ce constituie calitățile lumii inteligibile.

---

[111] W. GASS, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, p. 36.

[112] *Teologia mistică* IV–V.

Pentru a-L cunoaşte altfel decât pe aceste căi, pentru a-L pipăi cu inima în fiinţa Sa inaccesibilă, nu există decât o cale extraordinară: evadarea din condiţiile de cauzalitate, de timp şi de spaţiu — smulgerea din lume şi din noi înşine şi aruncarea în „noianele strălucirii dumnezeieşti". Cu alte cuvinte: contemplaţia, extazul[113]!

În extaz însă, unde Dumnezeu se descoperă cu atâta strălucire şi putere covârşitoare, ne apare atât de disproporţionat cu nimicnicia noastră, încât e peste putinţă să cuprindem în minte şi în cuvinte această experienţă. Când ne uităm drept în soare, ochiul nostru orbeşte pentru că nu-i poate îndura tăria. Şi câtva timp soarele, care e izvorul luminii, ne apare ca un întuneric. Tot astfel vederea extatică a lui Dumnezeu orbeşte spiritul. Dumnezeu, care e lumină mai presus de orice lumină solară, ne apare atunci ca un întuneric magnific şi covârşitor. El e în extaz „strălucirea misterioasă a dumnezeieştii întunecimi". Nenumărate sunt variantele acestei expresii în opera lui Dionisie, în năzuinţa de a ne reda prin paradoxurile lor ceva din negrăitul experienţei mistice.

După ce L-am văzut extatic, prin smulgerea dincolo de lume, înţelegem cu adevărat că Dumnezeu *este* şi că *este* mai presus de lume, mai presus de toate afirmaţiile şi mai presus de toate negaţiile noastre. Cu alte cuvinte: El este *în mod eminent* sau „supraeminent", cum zice Dionisie. Sentimentul de jubilare, de exaltare frenetică al acestei trăiri, al acestei experienţe, cu certitudinea lui biruitoare, caută pentru Dumnezeu toate expresiile superlative de care e capabil graiul omenesc. Pentru a ridica la gradul maxim de potenţă cuvintele, Dionisie întrebuinţează în greceşte prepoziţia *hyper* = „supra", „mai presus"[114], pe care o aplică, pe cât e posibil, tuturor numelor afirmative. Dumnezeu cunoscut prin extaz devine astfel: suprafiinţă, supraeminenţă, supraexistenţă, supraînceput, suprabunătate, supraînţelepciune etc. Cuvintele sunt semne ale realităţilor; dar pentru a vedea ceva din măreţia fără asemănare a dumnezeirii, ele însele suferă aceste modificări care le dilată până la extrem şi le transformă în supraafirmaţii ale trăirii mistice. Stilul lui Dionisie, şi al misticilor în general, e prin excelenţă superlativ, hiperbolic şi paradoxal din pricina experienţei pe care vrea s-o redea, dar care rămâne, după mărturisirile tuturor, inefabilă şi misterioasă ca Dumnezeu care o dăruieşte.

---

[113] *Teologia mistică* I, 1.
[114] W. GASS, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, p. 38.

Prelegerea a VII-a

Sistemul dionisian (III). Ierarhiile

Am numit viziunea în forma căreia concepe Dionisie Universul celor văzute şi al celor nevăzute: *panbisericism*. Constituite real în afara lui Dumnezeu, dar preexistând ca idee în El, toate lucrurile vin de la El şi se reîntorc la El. Şi tot astfel ştiinţa noastră despre ele. Pentru cine trăieşte, simte şi cugetă, numele cel mai caracteristic al lui Dumnezeu e *Binele*. Alţii vor zice că numele divin cel mai caracteristic e *Fiinţa*. E adevărat că *Fiinţa* e ultimul termen la care se poate opri gândul metafizic, dar fiinţa participată prin creaţie se trăieşte ca un *Bine*, iar Dumnezeu a dat participare la Fiinţă lucrurilor din preaabundenta Sa bunătate sau iubire. Participând la fiinţă, lumea participă la bine, fiindcă Dumnezeu a creat-o pentru a fi fericită. Răul sau nefericirea e neant. El nu e creat de Dumnezeu şi nu e principiu constitutiv al lumii. Dacă lucrurile toate pornesc din Dumnezeu şi se reîntorc la El — iar într-aceasta stă binele lor —, răul a pornit din Dumnezeu ca bine, dar a devenit rău întrucât refuză să se întoarcă la Dumnezeu. Răul e spirit care a fost creat bun, dar şi-a pervertit inteligenţa şi voinţa. El nu e rău întrucât e spirit, ci e rău întrucât s-a pervertit. Şi dacă el există ca rău, există întrucât e amestecat cu binele. Fiindcă răul, ca ceva absolut, nu există. Conform naturii lor prime, toate lucrurile au o tendinţă spre bine, şi dacă devin rele e fiindcă îşi închipuie că se îndreaptă spre bine îndreptându-se spre rău.

În Dumnezeu însă nu există rău. Fiinţa Lui, revărsându-se asupra lumii, o inundă în bunătate, în frumuseţe şi înţelepciune. Fondul lucrurilor e bunătatea lui Dumnezeu; forma lor armonioasă e reflectarea frumuseţii divine; ordinea desăvârşită a lumii este expresia înţelepciunii divine. Lumea a fost creată dintr-un „act de iubire" sau printr-un „decret de iubire". Şi dacă Dumnezeu e transcendent şi inaccesibil în natura Sa intimă şi pururea misterioasă, El se coboară în lume prin iubire. Iubirea e lumina care, izvorând din taina divină, se revarsă în cascade asupra lumii şi, izbându-şi valurile ca de un ţărm, se întoarce

înapoi spre obârșie. În această mișcare de coborâre și înălțare sunt atrase toate lucrurile din lume după puterea de participare dată în natura fiecăruia.

Acțiunea aceasta de coborâre și înălțare, în care e angajată ființa participată, nu se petrece însă la întâmplare. Ea e constituită într-un sistem de ierarhii ce se găsesc interpuse între Dumnezeu și lucrurile create. Ierarhiile sunt astfel niște mijloace prin care se rânduiește contactul dintre Dumnezeu și lume. Am spus într-o prelegere precedentă că, după Dionisie, participarea la ființă sau participarea la Dumnezeu e graduală: ea se dă după capacitatea naturală a fiecărui lucru. Fiindcă prin actul de iubire al creației Dumnezeu a dat lucrurilor „esențe proprii" și totodată putința de a participa fiecare într-un „fel sau altul" la viața divină. Participarea, care se petrece sub ochiul providenței, e deci felurită și graduală. De aici mulțimea și varietatea lucrurilor, rânduite astfel după admirabile norme ierarhice. Mineralele participă la existență; vegetalele participă la viață; animalele participă la suflet; ființele raționale și inteligente participă într-un grad sau altul la înțelepciune. Dar fiecare esență de pe o treaptă superioară participă, bineînțeles, și la binele treptelor inferioare. Omul, bunăoară, ființează ca mineralele, ca vegetalele și animalele, are viață ca vegetalele și animalele, are suflet cum au și animalele, dar în plus are spirit, adică rațiune și inteligență, cum n-au treptele inferioare, dar au îngerii. Îngerii, mai mult decât oamenii, sunt spirite pure, inteligențe pure, esențe pure. Prin urmare, esențele pure cu cât participă în mai multe moduri cu atât sunt mai aproape de Dumnezeu.

Ierarhiile de care vorbește în special Dionisie privesc cele două trepte superioare ale creației, treptele ființelor raționale și inteligente: *îngerii* și *oamenii*. Sunt, așadar, două ierarhii: *ierarhia cerească* și *ierarhia bisericească*. Despre fiecare Dionisie tratează în câte o carte.

Ce este ierarhia?

Ierarhia e o instituție sacră, mijlocitoare între Dumnezeu și creaturi. Dionisie o investește cu ordine, știință și acțiune sau lucrare. Ea e „o expresie a lucrurilor ce sunt în Dumnezeu". Prin însușirile și funcțiile cu care e învestită, ea se conformează, pe cât se poate, atributelor divine. Prin constituția ei, ordonată după o simetrie ireproșabilă, ierarhia e frumoasă, de o frumusețe care e reflectarea sublimei frumuseți necreate a lui Dumnezeu. Pentru Dionisie, binele și frumosul sunt două expresii ale aceleiași realități, una privind fondul bun, alta forma strălucitoare a lucrurilor. Dacă ar fi vorba să ne lămurim asupra fundamentelor unei estetici teologice, elementele ei sunt date în numeroase opere ale Sfinților Părinți, dar le găsim cu deosebire în filozofia acestui teolog înzestrat cu o sensibilitate excepțională pentru formele frumoase ale lucrurilor în care el vede răsfrângerile

luminii dumnezeiești. Ordinea ierarhică a lumii e pentru el expresia cosmică a acestei frumuseți.

Fiind ordine, știință și lucrare, și reproducând în ființa ei atributele divine, ierarhia îndeplinește funcții multiple. Ea primește darurile participării, le realizează gradual în membrii ei și le transmite ierarhic treptelor inferioare. Scopul ei este ca, primind darurile de sus, să ridice prin ele ființele până la Dumnezeu, după capacitatea personală a acestora de a primi și de a se înălța. Ea lucrează sub înrâurirea lui Dumnezeu care e „stăpânul și călăuza științei și funcțiilor ei sacre". Scopul ei este să adore pe Dumnezeu și să-i asimileze și să unească cu El pe membrii care o alcătuiesc, transformându-i în imagini ale lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, care sunt tot ale lui Dionisie, ca și cele de mai sus:

> „Scopul comun al oricărei ierarhii e iubirea de Dumnezeu și de lucrurile divine, iubire generoasă, cerească în originea ei, curată în intențiile ei, e, înainte de toate, fuga, îndepărtarea de tot ce e contrar iubirii; e cunoașterea lucrurilor în realitatea ființei lor, vederea și știința adevărurilor sacre; e, în sfârșit, participarea la simplitatea negrăită a celui care e în mod suveran unul; și e banchetul mistic al intuiției, care hrănește și divinizează sufletul contemplativ"[115].

Ierarhia îndeplinește astfel funcția de mijlocitoare între Dumnezeu și creaturi; ea primește de sus și comunică mai departe treptelor inferioare; ea e *ordine* fiindcă reproduce în structura ei imaginea frumuseții, a bunătății și a înțelepciunii divine; ea e știință fiindcă participă prin adorare la misterele dumnezeiești; ea e *acțiune* sau *lucrare* fiindcă, primind și transmițând lumina de sus, atrage totodată făpturile spre Dumnezeu, sfințindu-le și îndumnezeindu-le după capacitatea fiecăreia.

Ierarhia cerească se deosebește de ierarhia bisericească. Cea dintâi e constituită din spirite pure, care sunt îngerii; ea aparține deci lumii pur inteligibile. Cea de-a doua aparține unei lumi mixte, ca să zicem așa, de inteligibilitate și sensibilitate.

Ierarhia cerească participă la misterul dumnezeiesc într-o măsură superioară ierarhiei bisericești. Ea imită pe Dumnezeu printr-o „contemplație transcendentă", directă și permanentă, în care se menține prin „efortul iubirii" de a se ridica mereu mai sus. Ea e „înțelepciune pură", care soarbe lumina direct din izvor. Ea reproduce în mod mai puțin imperfect imaginea naturii dumnezeiești. Ea e mijlocul prin care ierarhia bisericească se pune în legătură cu Dumnezeu. De aceea membrii ei se numesc îngeri.

În schimb, ierarhia bisericească, aparținând oamenilor și funcționând în condițiile de timp și spațiu, nu se poate bucura de o intelecție pură sau de o contemplație transcendentă permanentă. Noi suntem spirituali prin suflet și materiali prin

[115] *Ierarhia bisericească* I, 3.

corp. Cele nevăzute nouă ni se comunică în forme văzute. Noi ajungem prin sensibilitate la inteligibilitate. De aici nevoia de simboluri şi semne sensibile şi nevoia de sacramente sau Sfintele Taine, ce caracterizează ierarhia bisericească.

Dar atât ierarhia îngerilor, cât şi ierarhia oamenilor se aseamănă fiindcă funcţionează după o „lege comună şi uniformă”[116] în vederea aceluiaşi scop, care e adorarea lui Dumnezeu şi divinizarea creaturilor.

În ce constă această lege comună şi uniformă de funcţionare?

În faptul că fiecare iniţiat de pe treapta superioară devine la rândul său un iniţiator pentru membrii de pe treapta inferioară care urmează. Iniţiatul e sfinţit şi îndumnezeit potrivit naturii sale prin cunoaşterea misterelor divine; la rândul său, el transmite inferiorilor asemănarea dumnezeiască. Astfel membrii fiecărei trepte îşi au căpeteniile în treapta imediat superioară şi subordonaţii în treapta imediat inferioară. Fiecare membru ascultă de cei de sus şi porunceşte la cei de jos[117]. În linie descendentă, funcţia fiecăruia e totodată subordonare şi supraordonare, sau ascultare şi poruncă. Principiul acesta e al oricărei ierarhii. În ierarhia militară, bunăoară, nimeni nu devine comandant până n-a învăţat şi n-a dat mai întâi dovadă că ştie să fie comandat. În concepţia dionisiană, comanda se traduce printr-o acţiune de atragere, de raliere a inferiorilor la darurile ce se transmit de sus pentru sfinţirea sau îndumnezeirea fiecăruia. Legătura ierarhică nu constă în impunere silnică şi autoritară, ci în acceptare liberă, fiindcă e vorba de o legătură de iubire reciprocă între membrii ierarhiilor de toate gradele şi de o înmănunchere a tuturor în adorarea lui Dumnezeu.

Acum să rezumăm constituţia fiecărei ierarhii în parte.

Ierarhia cerească este ierarhia îngerilor.

Numele de *înger* are o semnificaţie specifică şi una generică. În mod specific îngerii sunt membrii celei din urmă trepte a ierarhiei cereşti. În modul generic se numesc îngeri toate rangurile aceleiaşi ierarhii în virtutea faptului că treptele superioare posedă toate facultăţile şi darurile treptelor inferioare, fără ca acestora din urmă să le putem atribui vreo reciprocitate în acest sens. Prin urmare, însuşirile treptei ultime posedându-le peste treptele superioare, numele de îngeri convine tuturor esenţelor creaturale, pure şi invizibile.

Dionisie procedează la clasificarea îngerilor întemeiat pe Vechiul Testament şi ne spune că această clasificare o deţine de la „divinul nostru iniţiator”[118], care e, pe cât se pare, Apostolul Pavel, al cărui discipol se dă autorul ierarhiilor.

---

[116] *Ierarhia bisericească* I, 2.
[117] *Ierarhia bisericească* I, 2.
[118] *Ierarhia cerească* VI, 2.

Naturile sau esențele invizibile sunt organizate în nouă trepte, nouă ranguri sau nouă coruri. Aceste nouă coruri se despart în trei grupe mari de câte trei coruri și alcătuiesc ordinele sau ierarhiile secundare.

Întâia triadă, întâiul ordin sau întâia ierarhie secundară o constituie *Serafimii*, *Heruvimii* și *Tronurile*. Aceste trei coruri trăiesc în imediata apropiere a gloriei dumnezeiești. Cuvântul ebraic *Serafim* înseamnă lumină și căldură — lumina pe care o primesc direct din focul dumnezeiesc și căldura prin care purifică treptele inferioare. *Heruvimi* înseamnă prisos de înțelepciune, pe care o primesc direct de la izvorul ei necreat. *Tronuri* înseamnă statornicie în rang și independență față de orice e necurat, precum și facultatea de a purta nemijlocit pe Dumnezeu. Cele trei coruri trăiesc în imediata apropiere a lui Dumnezeu și-L comunică tuturor celorlalte creaturi fie nevăzute, fie văzute. Serafimii, Heruvimii și Tronurile intuiesc nemijlocit taina Celui Preaînalt, unul după natură și întreit în persoane. Ei înțeleg fără simboluri materiale umanitatea Domnului, care le lămurește direct misterul întrupării Sale și al mântuirii oamenilor. Ei cântă imnurile gloriei dumnezeiești, pe care le descoperă și pământenilor. „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul oștirilor…" e un imn care aparține acestei ierarhii. Ea înconjoară Divinitatea cu o contemplație pură și veșnică. Dumnezeu Însuși înrâurește direct această ierarhie.

A doua triadă sau a doua ierarhie o alcătuiesc *Stăpânirile*, *Virtuțile* și *Puterile*. *Stăpânirile* se numesc astfel pentru siguranța cu care se păstrează în neprihănire, modelându-se după izvorul oricărei stăpâniri și modelând în același fel pe subalterni. *Virtuțile* se numesc astfel pentru energia pe care o pun în imitația lui Dumnezeu. *Puterile* se numesc astfel pentru ordinea desăvârșită cu care se oferă înrâuririi dumnezeiești.

Îngerii din această categorie primesc „splendorile divine" prin mijlocirea celei dintâi ierarhii. Cu acest prilej, Dionisie face foarte interesante reflecții asupra darurilor cerești care „par că își pierd din strălucire pe măsură ce se depărtează de obârșia lor și se coboară asupra ființelor mai de jos". Participarea e mult mai perfectă la îngerii superiori, care o primesc prin „intuiție directă" decât la ceilalți care o primesc prin „comunicare nemijlocită". E o lege generală, zice Dionisie, stabilită de înțelepciunea nemărginită, și anume că harurile dumnezeiești nu sunt comunicate inferiorilor decât prin mijlocirea superiorilor[119].

Ultima triadă o alcătuiesc *Principatele*, *Arhanghelii* și *Îngerii*. *Principatele* se numesc astfel prin rânduiala propriilor puteri și prin autoritatea cu care comandă. *Arhanghelii* și *Îngerii* sunt rangurile cele mai cunoscute nouă oamenilor. Numele lor ni-i arată ca pe *trimișii* sau solii lui Dumnezeu către noi. Îngerii sunt organele de comunicație între ierarhia cerească și ierarhia bisericească. Lor li se atribuie

[119] *Ierarhia cerească* VIII, 2.

preşedinţia ierarhiilor noastre[120]. Arhanghelului Mihail i se atribuie călăuzirea poporului evreiesc, iar celorlalţi călăuzirea celorlalte popoare (*Dn* 10). Cel Veşnic a pus limitele naţiunilor după numărul îngerilor Săi (*Dt* 32). Cu acest prilej Dionisie atinge o chestiune care astăzi e atât de actuală în spiritul european şi anume aceea a poporului ales şi a celorlalte naţiuni. Dacă fiecare naţiune e călăuzită de câte un înger, cum poate fi Israel neamul preferat al Domnului? A dat oare Dumnezeu celelalte neamuri în seama „zeilor", mărginindu-şi solicitudinea Sa specială pentru evrei? Nu, răspunde Dionisie. Providenţa divină administrează Universul cu o solicitudine egală pentru toţi, încredinţând în mod egal călăuzirea fiecărui neam câte unuia dintre îngerii Săi. Această călăuzire tainică nu are caracter de fatalitate, fiindcă atârnă de libertatea noastră s-o ascultăm sau nu. Misteriosul personaj Melchisedec nu e din neamul lui Israel şi totuşi e mare preot al Dumnezeului Celui adevărat. Scriptura ne vorbeşte de asemenea de îngerul egiptenilor, de îngerul babilonienilor — trimişi dumnezeieşti către aceste popoare întocmai ca Mihail către poporul evreiesc. A asculta sau nu aceste solii egale ale providenţei, solii care toate au misiunea de a îndruma neamurile către aceeaşi unitate supremă a lui Dumnezeu, e o chestiune care atârnă de libertatea fiecăruia şi de capacitatea naturală cu care a fost înzestrat. Israel a căzut şi el de multe ori în neascultare, ceea ce denotă că nu e vorba de o preferinţă specială din partea lui Dumnezeu. Dar, în necredinţa generală, el a izbutit totuşi să se menţină, peste toate şovăirile, în cultul adevăratului Dumnezeu. Prin urmare, el n-a fost popor ales prin vreun decret divin, ci fiindcă prin voinţă proprie s-a menţinut în credinţă. Dar solicitudinea providenţei este egală pentru toate popoarele, fiecare naţiune avându-şi îngerul călăuzitor către unitatea divină, pe care aceşti îngeri-călăuze o cunosc deopotrivă[121].

Revenind la chestiunea principală, ierarhia cerească e alcătuită din trei triade de îngeri, al căror număr e nenumărat şi a căror constituţie intimă singur Dumnezeu o cunoaşte. Aceste trei triade înconjoară concentric Divinitatea, ca nişte cercuri care se lărgesc unul după altul, depărtându-se, asemenea a trei ghirlande uriaşe şi inegale, dintre care fiecare e împletită din trei feluri deosebite de flori spirituale. Triada întâi primeşte direct acţiunea desăvârşitoare a lui Dumnezeu, desăvârşindu-se prin ea şi transmiţând celorlalte două lumina desăvârşirii. Fiecare membru, din orice rang ar fi, primeşte şi transmite, se simte atras şi atrage, se supune şi porunceşte, se modelează pe sine şi modelează pe alţii după imaginea perfecţiunii divine. Ierarhia e astfel un organism viu şi activ prin care coboară din rang

[120] *Ierarhia cerească* IX, 2.
[121] *Ierarhia cerească* XI, 4.

în rang, din treaptă în treaptă lumina sfințitoare. Ultima triadă a ei se suprapune ierarhiei bisericești și ultimul cor al acestei triade, îngerii propriu-ziși, vine în atingere directă cu ierarhia oamenilor. Prin ei se transmit nouă desăvârșirile harurilor. Această vecinătate imediată îngăduie ca ierarhii Bisericii să fie numiți ei înșiși îngeri. Ierarhii sau „pontifii" sunt îngeri în trup, cu condiția să realizeze în persoana lor și în măsura capacității lor perfecțiunile primite de la ordinul îngeresc.

Dionisie lămurește pe larg modurile de apariție în lumea sensibilă a îngerilor, care sunt ființe invizibile și pur spirituale. Scriptura le atribuie diferite chipuri antropomorfice sau zoomorfice după modul nostru de a percepe prin semne și simboluri materiale lumea invizibilă și pur inteligibilă. Într-un pasaj, care nu e destul de categoric[122], se pare că în aparițiile și în viziunile miraculoase nu poate fi vorba de însăși sensibilizarea ființei divine, ci de acești mediatori cerești care ne ajută să percepem în forme simbolice asemănarea perfecțiunii divine.

Forma cea mai obișnuită în care ni-i reprezentăm e cea antropomorfică, fiindcă dintre toate făpturile lumii văzute omul e cel mai apropiat de îngeri prin privirea sa care caută în sus, prin ținuta dreaptă a corpului, dar mai ales prin inteligență și puterea rațiunii prin care el domină și comandă în lume. Căci dacă animalele sunt mai puternice decât el prin energia simțurilor, el știe să le comande prin sufletul său liber și rațional[123].

Dintre cele patru elemente ale naturii, apa, vântul și focul ne dau adesea imaginile prin care ni-i reprezentăm pe îngeri. Focul e însă elementul cel mai potrivit pentru a-i sensibiliza. Focul și lumina joacă în literatura dionisiană un rol considerabil când e vorba să ne facă să înțelegem analogic și figurat esența divină și acțiunea ei, sau esențele pure ale lumii spirituale. Să ascultăm acest pasaj de rară frumusețe, ce se poate folosi de către orice teolog:

> „Pentru mine, zice Dionisie, această figură (a focului) exprimă o anume conformitate a îngerilor cu divinitatea; căci la teologi esența supremă, pură și fără formă, ne este zugrăvită adesea prin imaginea focului care, dacă se poate zice astfel, are în proprietățile lui sensibile o asemănare obscură cu natura divină. Căci focul material e răspândit peste tot; el se amestecă fără să se confunde cu toate elementele, de care rămâne totdeauna cu totul deosebit; strălucind prin natura lui, el e totuși ascuns și prezența lui nu se arată decât dacă găsește materie pentru activitate; violent și nevăzut, el supune totul prin propria-i forță și își asimilează energic ceea ce a atins; el se comunică obiectelor și le modifică pe măsură ce-i sunt aproape; el reînnoiește toate lucrurile prin căldura-i dătătoare

[122] *Ierarhia cerească* IV, 3.
[123] *Ierarhia cerească* XV, 3.

de viață și strălucește printr-o lumină nestinsă; mereu nedomolit, nealterat, el își discerne prada; nu-l atinge nici o schimbare; el se suie spre cer și, prin repeziciunea fugii, parcă vrea să scape de orice înlănțuire; înzestrat cu o lucrare statornică, lucrurile sensibile îşi primesc mişcarea de la el; el învăluie ceea ce mistuie și nu se lasă învăluit; el nu e un accident al celorlalte substanțe; năvălirile lui sunt încete și nesimțite, și strălucirile lui izbucnesc în corpurile în care el e prezent; e impetuos și puternic; e de față într-un fel nebănuit; dacă-l lași în repaus, pare nimicit; dacă-l redeștepți brusc, se desface într-o clipă din închisoarea-i firească, strălucește și se precipită în aer, și se comunică liber fără să se micșoreze vreodată. S-ar mai putea semnala încă numeroase proprietăți ale focului, care să fie ca niște embleme materiale ale lucrărilor divine. Îndreptățită de aceste raporturi cunoscute, teologia figurează prin imaginea focului naturile cerești, învățând astfel asemănarea lor cu Dumnezeu și strădaniile ce le pun pentru a-L imita”[124].

Ierarhia bisericească este ierarhia oamenilor.

Dionisie o numește comparativ un rudiment al celei cerești. „Ierarhia noastră, zice el mai departe, e o sublimă imitație a ierarhiilor cerești.” Cultul văzut la care participăm în biserică e o imagine sensibilă a cultului din ierarhia nevăzută. Liturghia noastră e o imitație a liturghiei îngerești. Dar adorarea organizată pe planul superior în norme pur spirituale, aici pe pământ se îmbracă în forme materiale necesare modului nostru omenesc de a înțelege. E un „simbolism proporționat cu slăbiciunea noastră”, zice Dionisie. Dar prin aceste semne, imagini și simboluri materiale ne inițiem în tainele cerești și participăm la lucrurile sacre. Aici, în planul ierarhiei bisericești, „pompa văzută a cultului ne amintește de frumusețile nevăzute; miresmele ce îmbălsămează simțurile reprezintă suavitățile duhovnicești; lucirea făcliilor e semnul iluminării mistice; îndestularea inteligenței prin contemplație își are emblema în explicarea doctrinei sfinte; divina și pașnica armonie a cerurilor e figurată prin subordonarea feluritelor ranguri de credincioși, iar unirea cu Iisus Hristos e figurată prin primirea dumnezeiești Euharistii”[125]. Tot ceea ce se petrece aici ca ordine, ca știință și lucrare își are corespondentul spiritual pe planul nevăzut. E una și aceeași liturghie a adorării și a îndumnezeirii ce se desfășoară sus în forme nevăzute, iar jos în forme văzute. Pentru că ierarhia, fie cea îngerească, fie cea omenească, a fost instituită „printr-un decret de iubire”

[124] *Ierarhia cerească* XV, 2.
[125] *Ierarhia cerească* I, 3.

— „pentru mântuirea și îndumnezeirea tuturor ființelor, fie raționale, fie pur spirituale”[126].

E timpul să vorbim de acea întreită funcție a oricărei ierarhii, fie îngerească, fie bisericească, funcție de care se leagă în mistică numele lui Dionisie Areopagitul. Această întreită funcție este: *purificarea, iluminarea* și *desăvârșirea*[127].

Dumnezeu e puritate, e lumină și perfecțiune. Ca atare, aceste nume divine se răsfrâng asupra creaturii ca o întreită acțiune de purificare, de iluminare și de desăvârșire sau îndumnezeire. Dumnezeu îndeplinește aceste lucrări prin mijlocirea celor două ierarhii. Îngerii, după gradele pe care le dețin, sunt inițiatorii în cunoașterea misterelor divine și inițiați, sunt purificatori și purificați, sunt iluminatori și iluminați, sunt desăvârșitori și desăvârșiți. După imaginea lor există rânduiala omenească a ierarhiei bisericești.

Această ierarhie e constituită din două mari categorii: întâia e categoria inițiatorilor, a doua categoria inițiaților.

Întâia categorie constă din trei clase mari sau ordine bisericești: ordinul episcopal sau al pontifilor, ordinul sacerdotal sau al preoților și ordinul diaconatului. Fiecăruia dintre aceste ordine i se atribuie una din cele trei funcții ale ierarhiei. Astfel: diaconul e cel care purifică, preotul e cel care ilumineză, pontiful sau episcopul e cel care desăvârșește. Dionisie descrie pe rând ceremonia de consacrare a fiecărei trepte preoțești.

La rândul lor, credincioșii se împart în trei clase mari: purificații care sunt în seama diaconului, iluminații care sunt în seama preotului și desăvârșiții care sunt în seama episcopului. Legea dumnezeiască după care „lucrurile inferioare sunt atrase către lumina divină de către lucrurile superioare” e valabilă și în ierarhia bisericească tot așa ca și în cea îngerească.

Am subliniat că atunci când Dionisie vorbește de inteligența omenească în raport cu știința misterelor divine, nu pomenește nimic de defectele ei ca urmare a păcatului. Și am căutat să lămurim că atunci filozoful nostru are în vedere inteligența care s-a purificat, s-a iluminat și a ajuns în stadiul desăvârșirii. Acum, vorbind de purificare, e natural ca Dionisie să vorbească de păcat. În legătură cu păcatul, el repetă doctrina cunoscută a Bisericii. Prin păcat, „violând preceptul Edenului, sub sugestiile spiritului viclean”, natura omenească a pierdut harul divin și a căzut în patimi, în corupție și în moarte. Această cădere din liberă voință i-a atras pedeapsa de a pierde „viața superioară și divină” de la început și de a se

---

[126] *Ierarhia bisericească* I, 4.

[127] Aici și în continuare în locul franțuzismelor „perfecționare”, „perfecționator” și „perfecționat” am preferat „desăvârșire”, „desăvârșitor” și „desăvârșit”. De altfel Crainic însuși oscilează între acești termeni. (n.ed.)

prăbuşi în „prăpastia contrară” a schimbării şi a groazei, pradă demonilor cruzi. Ruina era ireparabilă. Dumnezeu, din iubire şi din milă nesfârşită, a luat asupră-şi nemernicia noastră, afară de păcat, a răsturnat domnia demonilor rebeli şi a lucrat în noi o transformare completă, schimbând orbirea noastră în lumină şi „împodobind cu haruri cereşti diformitatea noastră spirituală”[128].

Rolul ierarhiei bisericeşti şi al Sfintelor Taine se justifică astfel prin realitatea păcatului şi prin mijloacele mântuirii puse la îndemână de Însuşi Iisus Hristos, care e capul tuturor ierarhiilor.

Clasa celor iniţiaţi în purificare e aceea a catehumenilor, a energumenilor şi a penitenţilor, care nu participă încă la „celebrarea misterelor” şi sunt daţi în seama diaconului pentru a-i instrui, a-i alege şi a-i pregăti.

Clasa iluminaţilor, sub disciplina preoţilor, participă la „tainele auguste de care sunt capabili” şi, înrâuriţi de harul spiritual, aspiră la înţelegerea misterelor. Trecuţi printr-o completă curăţire de păcate şi împărtăşindu-se din „tainele iluminatoare”, Dionisie îi numeşte „poporul sfânt”[129].

Clasa desăvârşiţilor e îndeosebi a monahilor, care se dedică cu totul vieţii sfinte şi contemplaţiei lucrurilor duhovniceşti. Ei sunt daţi în grija specială a episcopului. Dionisie descrie pe larg ceremonia intrării în monahism, pe care o consideră aproape ca pe o taină, precum descrie cu aceeaşi atenţie ceremonia înmormântării.

Un rol covârşitor au în ierarhia bisericească Sfintele Taine. Ierarhia cerească nu are Taine, fiindcă inteligenţele pure se bucură de cunoaşterea nemijlocită de semne sensibile[130]. Ierarhia noastră însă, dat fiind îndoitul ei caracter de materialitate şi spiritualitate, are nevoie de Sfintele Taine care, sub forme palpabile, întreţin viaţa diferitelor ei ordine şi categorii. Studiind raţiunea lor doctrinară, ceremonialul lor văzut şi sensul lor spiritual ce se desface din ele, descifrăm, după modul nostru omenesc, „divinul în uman, necreatul în creat, unitatea în multiplicitate”. Tainele, ca şi ierarhia harică, îndeplinesc întreita funcţie de a purifica, de a ilumina şi de a perfecţiona. Dionisie descrie după aceste norme Taina Botezului, a Euharistiei şi a Mirungerii — cea dintâi de iniţiere şi purificare, celelalte două de iluminare şi desăvârşire.

Acesta e, înfăţişat schematic, sistemul ierarhic în care Dionisie Areopagitul vede constituit Universul creştin. Lumea celor văzute şi a celor nevăzute alcătuieşte astfel o singură Biserică prin care harurile cereşti coboară gradual de la serafimi până la cei din urmă dintre muritori, sfinţind şi îndumnezeind făpturile după capacitatea lor de participare; o Biserică în care atât pe planul văzut, cât şi pe cel

[128] *Ierarhia bisericească* III, 11.
[129] *Ierarhia bisericească* VI, 2.
[130] *Ierarhia bisericească* V, 2.

nevăzut conducător e Iisus Hristos, și în care arde deopotrivă flacăra adorării aceluiași Dumnezeu în Treime. Cu toate deosebirile de natură, între lumea oamenilor și lumea îngerilor nu există vreo prăpastie despărțitoare, ci o comunicație continuă. Această comunicație e înlesnită, pe de o parte, de asemănarea spiritului omenesc cu spiritul îngeresc — în scara ierarhică îngerii sunt vecinii imediați ai episcopilor —, iar, pe de altă parte, cele două ierarhii devin vehicule în continuare ale torentului de haruri ce izvorăște din Divinitate și pune în mișcare cele trei funcții ierarhice de a purifica, de a ilumina și de a îndumnezei.

Dionisie are despre har o concepție energetică. Harul nu e ceva ca un polen auriu care ar ninge din stele peste noi, ci o putere dinamică, ce mistuie răul ca un foc curățitor, regenerează natura căzută, modelează din nou diformitățile spirituale și îndumnezeiește — cu condiția de a adera la acțiunea lui răspunzând iubirii care l-a trimis cu iubirea noastră pentru Cel care l-a trimis.

Mistica expusă de el în doctrina ierarhiilor e o mistică liturgică, realizată în formele sensibile ale Tainelor și ale ritualului bisericesc. E mistica acelui simbolism proporționalizat slăbiciunii noastre, de care am pomenit. Dar această concepție liturgică se completează cu doctrina lui despre mistica pură, expusă în cartea *Numelor divine* și în *Teologia mistică*. De la contemplația misterelor în formele sensibile ale cultului la contemplația unitivă a spiritului desfăcut de orice formă sensibilă nu e o soluție de continuitate, ci o linie ascendentă, care duce prin cele trei faze de purificare, de iluminare și de unire deiformă. Mistica liturgică e suportul misticii pure, iar ierarhia e cadrul ei. Fiindcă mistica dionisiană e încadrată organic în Biserică și acesta e caracterul distinctiv al misticii noastre ortodoxe.

Prelegerea a VIII-a

Cele trei faze ale vieții spirituale

Am încheiat prelegerea trecută cu constatarea că mistica expusă de Dionisie Areopagitul în doctrina ierarhiilor este o mistică liturgică. Ea urmărește unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile ce alcătuiesc cultul religios. Căci în concepția atât de cuprinzătoare a lui Dionisie, sensibilitatea însăși e unul din mijloacele de ridicare spre Dumnezeu. Dacă purismul exagerat al misticii individuale superioare arată un dispreț atât de insistent față de sensibilitate, aceasta se datorează faptului că ea, ca funcție psihologică de legătură între suflet și lumea creaturală exterioară, poate să ducă mai degrabă la o risipire a noastră în afară; ceea ce, desigur, nu convine disciplinei lăuntrice a misticii, care urmărește o reculegere a noastră în noi înșine, o concentrare psihologică și o simplificare progresivă a sufletului pentru a-l face capabil de contemplație. Sensibilitatea însă, călăuzită în cadrele culturii religioase și aplicată la contactul cu formele sacrale, concrete și simbolice ale slujbelor religioase, devine ea însăși un mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu. Firește: cunoaștere mijlocită și rudimentară, dar nu mai puțin necesară vieții evlavioase. Sunetul cuvintelor sfinte și al melodiilor bisericești, vederea formelor frumoase ale plasticii sacre și ale solemnelor mișcări sacerdotale, aspirația miresmelor cădelnițate, pipăirea icoanelor, închinăciunile și genuflexiunile, dar mai ales gustarea Sfintelor Taine sunt toate fapte sensibile de o însemnătate considerabilă în viața religioasă. Ele sunt mijloace de concentrare lăuntrică și de înălțare a spiritului. Centrul acestor acțiuni e împărtășirea cu Sfintele Taine, care e, în forme concrete, unirea spirituală cu Dumnezeu. Mistica liturgică, organizată în Biserică după acel principiu dionisian al simbolismului proporționalizat slăbiciunii noastre omenești, e însăși temelia oricărei vieți creștine. Ea are o valoare universală fiindcă stă la îndemâna fiecărui om, indiferent de capacitatea lui intelectuală sau de gradul lui de pregătire. În sistemul ierarhiilor dionisiene, exact ca în sistemul Bisericii, omenirea întreagă, organizată după modul creștin, e chemată să participe la viața dumnezeiască. Fiecare după capacita-

tea cu care a fost înzestrat de Creator — dar capacitatea de a participa liturgic la viața dumnezeiască aparține oricărui om. După această capacitate, pe care s-o numim minimală, fiecare e încadrat, la un loc anumit, în ierarhia panbisericismului dionisian. Mai e oare nevoie să spunem că viața istorică a Ortodoxiei noastre constă din practica neîntreruptă a acestei mistici liturgice, care, sub formele unei materialități simbolice, aduce întregul popor la unirea de taină cu Dumnezeu?

Am văzut însă că, pe lângă acest sistem atoatecuprinzător al misticii liturgice, teoretizat în *Ierarhii* ca o cunoaștere mijlocită în mod sacral a lui Dumnezeu, Dionisie ne vorbește în cărțile sale *Numirile divine* și *Teologia mistică* îndeosebi de o cunoaștere superioară, nemijlocită și pură, cunoașterea prin contemplația unitivă. Ea formează în special obiectul misticii.

Posibilitatea acestei cunoașteri superioare e poate dată tuturor, dar ceea ce constatăm noi în mod istoric e că ea se realizează de către o elită de creștini pe care Biserica îi numește „sfinți". Examinând viața realizată de această elită, constatăm un plus de nevoințe considerabil în comparație cu nivelul obișnuit al maselor creștine, și mai constatăm un plus de haruri considerabil adăugat fiecărui ins din această elită a sfinților.

Am văzut că Dionisie distinge în masa integrală a poporului creștin trei mari categorii de credincioși: întâia categorie alcătuită din catehumeni, energumeni și penitenți; a doua categorie din „poporul sfânt"; a treia categorie din monahi pe care îi numește desăvârșiți. Toate aceste categorii participă gradual la viața bisericească ce exercită asupra lor cele trei mari funcții ierarhice de purificare, de iluminare și de desăvârșire.

Contemplația superioară însă, aceea a cunoașterii pure și nemijlocite, e mai presus de aceste categorii. Cine are oare privilegiul contemplației unitive, dincolo de legile stabilite ale ierarhiei? Dionisie nu ne spune cu precizie. Știm din sistemul ierarhiei bisericești că episcopul are harul de a desăvârși, iar monahii îi sunt atribuiți lui pentru a fi desăvârșiți. Dar noi mai știm din experiența istorică a creștinismului că nu toți cei sfințiți episcopi au fost cu adevărat sfinți și nici cei ce s-au destinat monahismului n-au ajuns cu toții desăvârșiți. Simpla încadrare a unui episcop în ierarhia harului nu-i asigură sfințenia sau desăvârșirea personală. Chiar încărcat de harul sfinților, lui îi rămâne libertatea de a se arăta vrednic sau de a păcătui și de a se arăta cu atât mai nevrednic de harul cu care a fost uns. De asemenea, simpla încadrare nominală în ordinul monahal nu asigură desăvârșirea personală. Legea ierarhiei nu are caracterul necesității ineluctabile ca legile naturii fizice. Încadrarea insului în ea, în legea ierarhiei, e un act de libertate personală. Menținerea lui în ea e un act de continuu efort personal. De asemenea treptele ierarhiei nu sunt separații rigide între diferitele categorii de credincioși, ci mijloace

de comunicare prin care cel mai de jos se poate sui oricât de sus — cu condiția voinței personale de a se face vrednic de un har superior. Strădania personală, întemeiată pe principiul libertății voinței, e condiția din partea noastră ca legea harului să se realizeze. Și aici trebuie să reamintim principiul general al vieții creștine și anume că: omul e capabil de progres. Existența treptelor ierarhice, care nu sunt diguri rigide, ci fușteii unei scări suitoare, ne dă imaginea posibilității de progres a fiecărui ins în parte. *De la treapta cea mai de jos a păcatului până la imaginea asemănării cu Iisus Hristos e o distanță amețitoare, pe care omul o poate umple cu personalitatea lui morală.* În ordinea pedagogiei profane nu există sistem de educație care să nu se bizuie pe ideea de perfectibilitate a naturii omenești. Transpusă în ordinea mistică, această idee își găsește suprema semnificație în cununa vieții duhovnicești, care e îndumnezeirea. Pornind de la întâia înfrângere a păcatului, progresul moral își orânduiește una peste alta biruințele desăvârșitoare până la asemănarea cu Tatăl ceresc. Această asemănare e o poruncă [*Mt* 5, 48]. Și Dumnezeu nu poruncește nimic care să nu fie realizabil.

Dintre toate piedicile ce stau în calea progresului duhovnicesc cea mai mare ni se pare ignoranța omului de sine însuși. Trăind în condițiile mediocre ale înțelepciunii lumești, omul nu-și cunoaște cu adevărat nici dimensiunile puterilor cu care e înzestrat din natură, nici bogăția harurilor dumnezeiești ce-l așteaptă să i se adauge în fiecare clipă. Abia când e smuls din obișnuința vieții mediocre și e pus în condiții excepționale, omul își apare lui însuși ca o revelație prin puterile, latente în el mai înainte, ce-i răsar acum în supremă încordare, provocate de împrejurări neașteptate. Sunt întâmplări de caracter excepțional când poți constata că mușchii tăi sunt de zeci de ori mai puternici decât i-ai crezut; că poți fi în stare de o stăpânire de spirit uimitoare; că poți îndura dureri pe care le-ai fi crezut cu neputință, și așa mai departe. Feluritele încercări ale unui război, bunăoară, descoperă oamenilor o putere de a suporta mizeriile nemăsurate și de necrezut. Surprins de împrejurări excepționale și provocat de ele, omul își apare de regulă mult mai mare și mult mai tare de cum și-a făcut imaginea despre sine. Și totuși asemenea momente fugitive nu dau întreaga măsură a omului; prin ele putem vedea însă, ca în lumină de fulger, pipernicirea în care ne-am obișnuit să trăim în comparație cu ceea ce ar putea să fie marile dimensiuni morale ale vieții noastre.

Dacă cercetăm cu de-amănuntul viața unui sfânt, descoperim că lucruri pe care le credem de obicei imposibile se realizează într-o asemenea viață și ne dau măsura supremă a staturii spirituale a creștinului. *Sfinții sunt pentru noi pilde de urmat întrucât ni se înfățișează ca întrupări a tot ceea ce pare imposibil pentru o biată existență mediocră.* Prin ei vedem mai limpede pipernicirea sau închircirea

în care suntem şi măreţia morală ce putem fi noi înşine. Dar sfinţii nu trăiesc în nici un caz în condiţii mediocre de viaţă. Întâmplările excepţionale din experienţa noastră, de care am pomenit, când ne apar ca în lumină de fulger, dimensiunile uimitoare ale propriilor noastre puteri, la ei devin un mod de a trăi; excepţionalul şi extraordinarul devin pentru ei regulă. Ei bine, numai pe un plan ridicat dincolo de mediocritatea obişnuită şi numai în condiţii de excepţie devenite regulă facultăţile şi energiile spirituale ale omului se pot dezvolta în plinătatea lor până la măsura divinei desăvârşiri.

Asceza, care e piatra unghiulară a vieţii spirituale, nu e altceva decât codificarea acestor condiţii excepţionale de dezvoltare a omului duhovnicesc. Mistica e lămurirea energiilor divine ce se adaugă pentru a împlini şi a rotunji o asemenea personalitate după modelul lui Iisus Hristos. În această ordine, în care excepţia devine regulă, în comparaţie cu mediocritatea vieţii obişnuite, orice creştin poate să intre prin acte eroice de voinţă. Adică voinţa de a îmbrăţişa din tot cugetul, din toată inima şi din toată puterea destinul paradiziac pe care desăvârşita iubire a lui Dumnezeu l-a dat omului.

„Am putea să străbatem toate treptele succesive ale vieţii, aşa cum se arată în tot Universul nostru văzut, începând de la cea mai de jos. La fiecare vom fi nevoiţi să spunem: asta nu e ceva destul de bun pentru om! — până ce am ajunge în sfârşit la însăşi viaţa lui Dumnezeu, aşa cum ea e trăită în Treimea Persoanelor Lui. Viaţa seminţei aruncate şi ascunse în pământ până când ajunge un fir de iarbă, care poartă un spic sau se desface în flori, sau până când ajunge un arbust sau un uriaş maiestos al pădurilor: nu e destul de bună pentru om. Viaţa insectei strălucitoare, a viermelui de mătase, a fluturelui, a albinei sau a păsării, a animalului de câmp sau din deşert: nu e destul de bună pentru om. *Viaţa conştientă, inteligentă, liberă a unui om aşa cum ni l-am închipui în stare de natură pură, sau chiar a unui înger aşa cum Dumnezeu l-a creat în stare pură: nu e destul de bună pentru om aşa cum Dumnezeu îl doreşte să ajungă.* Viaţa creştină, cu luminile credinţei şi mângâierile dragostei, dar (să presupunem) fără nădejdea viziunii fericite şi fără cucerirea ei eventuală; sau mai mult, viaţa unui suflet sfânt, bucurându-se de fericirea raiului, dar fără tovărăşia trupului în care a trăit, în care a suferit şi a meritat pe pământ: o asemenea viaţă nu e destul de bună pentru om, nu e încă ceea ce Dumnezeu are de gând să-i acorde. În sfârşit, viaţa unui fericit în trupul şi în sufletul său, reunite după înviere, dar singuratică şi fără nici o legătură sau tovărăşie cu restul celor ce locuiesc în Ierusalimul ceresc (dacă e posibil să concepem o asemenea stare), fără a împărtăşi fericirea integrală a tuturor fericiţilor împreună şi fără a contribui el însuşi la sporul acestei fericiri: toate acestea nu sunt destul de bune

pentru om. Nimic altceva nu e destul de bun pentru acest copil al Dumnezeului iubirii decât viața nemuritoare, veșnică, divină așa cum e trăită în Dumnezeu și toți cei aleși în jurul Său; decât bucuria însăși pe care Dumnezeu o află în Sine și în sfinți. *Fiecare dintre noi e sortit să ajungă, prin iubire, un vas de cel mai curat aur, în care se va revărsa slava dumnezeiască pentru a-l umple până pe răscoale"*[131].

Dar dacă fiecare e sortit să realizeze acest stadiu de sublimă fericire, sunt ceva mai puțini cei care hotărăsc, printr-un act de voință năprasnică, să-și salte modul de a trăi de pe planul mediocru pe planul unde excepționalul devine regulă de viață. Aceștia sunt elita care se încadrează în disciplina severă a spiritualității. Cei rămași în urmă vor continua să trăiască după norma misticii liturgice valabilă pentru toți. Ceilalți intră în asceză și în mistica pură a contemplației unitive nemijlocite. Se naște însă întrebarea dacă mistica liturgică ce se trăiește prin sensibilitate mai e necesară acestor spirite de elită, ridicate până la contemplație pură și nemijlocită. Această întrebare e justificată, fiindcă nu o dată vom întâlni la unii mistici de mare renume părerea că practica vieții liturgice e partea naturilor inferioare, pe când partea elitelor e contemplația pură. Adresând lui Timotei tratatul său de *Teologie mistică*, Dionisie îl sfătuiește pe acesta să se desfacă de lucrurile sensibile și de cele inteligibile, de cei nedemni și de cei profani, precum și de sine însuși, pentru a putea intra în contemplația „întunericului" unde locuiește Dumnezeu. Îl sfătuiește, cu alte cuvinte, să intre în calea misticii individuale. Dar această cale înseamnă, ca și pentru Dionisie, părăsirea cu totul a căii liturgice și izolarea de Biserică? Mistica individuală face oare ca mistica liturgică să devină de prisos? Lucrul acesta nu-l învață nicăieri Dionisie. Dimpotrivă, din spiritul întregii lui doctrine reiese că și mistica individuală se încadrează puternic în sistemul ierarhic al Bisericii. Biserica e organul desăvârșirii în Hristos. Viața întregului Univers e organizată în cadrele panbisericismului, în afară de care nu există altă cale către Dumnezeu. E adevărat că între trăirea liturgică, mijlocită de simboluri materiale ce se adresează sensibilității, și între trăirea contemplativă nemijlocită, deci liberă de orice materialitate și de orice inteligibilitate, e o mare deosebire. Trăirea contemplativă pură este, în concepția lui Dionisie, asemenea contemplației transcendentale a îngerilor. Prin urmare, deși mult ridicată peste simbolurile liturgice, contemplația pură rămâne totuși încadrată în ierarhie. Lucrul acesta îl vedem limpede din același capitol prim al *Teologiei mistice*, unde, recomandând lui Timotei calea contemplației pure, îi dă exemplu pe Moise care, înainte de a ajunge la contemplație, trebuie să se purifice și să se ilumineze. Dar noi știm că

[131] [DOM] S[AVINIEN] LOUISMET OSB [1858–1926], *La vie mystique*, [Toulouse, 1922,] p. 292–295.

purificarea, iluminarea și desăvârșirea sunt cele trei funcții pe care le îndeplinesc ierarhiile. Ele sunt necesare tuturor rangurilor îngerești și tuturor rangurilor omenești. Și dacă sunt necesare și pentru Moise și pentru Timotei, urmează că sunt necesare pentru orice spirit de elită. Prin urmare, orice spirit de elită năzuind la contemplația individuală și având mereu nevoie de purificare și de iluminare rămâne în cadrele sistemului ierarhic. După legea ierarhiei, orice purificat de un superior devine purificatorul inferiorului, orice iluminat de un superior devine iluminatorul inferiorului și orice desăvârșit de un superior devine desăvârșitorul inferiorului. Nu există, așadar, spirit de elită, care, având nevoie de purificare, de iluminare și desăvârșire, să nu aibă nevoie de un superior și care să nu-și răsfrângă acțiunea purificatoare, iluminatoare și desăvârșitoare asupra celorlalți. Pe orice treaptă a ierarhiilor ne-am găsi, legea aceasta rămâne mereu valabilă. Din sistemul dionisian este exclus egoismul sau egocentrismul ce se impută atâtor mistici izolați. Nimeni nu se poate desăvârși fără ajutorul superiorului, fie el chiar înger; și nimeni nu se poate socoti desăvârșit fără să-și exercite acțiunea similară asupra altora. Singurătatea necesară reculegerii, concentrării și simplificării spirituale, pe care o recomandă și Dionisie și toți misticii, nu e o rupere de viața obștească a Bisericii, ci o ridicare din treaptă în treaptă pe scara ierarhiei, adică tot în cuprinsul ei. În acest înțeles, cu cât e cineva mai izolat, cu atât trăiește mai intens viața de ansamblu a Bisericii — precum în natură: cu cât te ridici pe o înălțime mai mare, cu atât cuprinzi cu ochiul un orizont mai larg. Singurătatea contemplativă a unui anahoret, departe de a fi o cușcă a egoismului, e un orizont nemărginit unde apare, sub lumina dumnezeiască, întreaga lume creaturală cu care se simte înfrățit prin iubire. Astfel stând lucrurile, nu trebuie să ne lăsăm înșelați de aparențe; mistica marilor singuratici ai Răsăritului ortodox nu e o ieșire din cuprinsul Bisericii, ci o treaptă mai înaltă pe linia verticală ce duce spre Dumnezeu. Afară de aceasta, nici un mistic exemplar al Ortodoxiei nu s-a crezut dispensat de mistica liturgică obștească fiindcă a ajuns la contemplația pură. Purificările oricât de radicale, iluminările oricât de înalte și contemplațiile oricât de sublime nu sunt stadii cucerite o dată pentru totdeauna. Ca și grafica oricărei temperaturi, grafica vieții spirituale înfățișează necontenite suiri și coborâri, oscilații ale luptelor cu înfrângeri și biruințe, care nu se sfârșesc decât odată cu moartea. Coborârile, înfrângerile și oboselile își găsesc totdeauna reazemul de odihnă și de refacere în mistica liturgică. Ea e ca un aeroport de unde pleacă și unde se reîntorc avioanele duhului din înălțimile pe care au izbutit să le străbată. Mistica individuală e o grafică în zigzag, ce se înscrie pe nivelul permanent al misticii liturgice. În Ortodoxia noastră nu poate fi vorba de aventuri bizare în goluri de abis fără nici un reazem — spectacol pe care ni-l dă adesea mistica protestantă, bunăoară. Acolo

se poate vorbi de vagabonzi ai spiritului, lansați în văzduh fără cârmă și fără puncte de orientare. Dar că în Ortodoxie mistica individuală nu e niciodată izolată în sensul aventurii se vede din regula generală, bătrână cât mistica răsăriteană însăși, după care oricine se voiește inițiat în viața contemplativă își alege un inițiator care e părintele lui duhovnicesc. Inițiatul e un fiu al acestuia, născut a doua oară în Duh și controlat necontenit și minuțios de grija răspunzătoare a părintelui. Duhovnicul personifică, în exercițiul lui, Biserica întreagă în rolul ei de născătoare pnevmatică, de purificatoare, de iluminatoare și de desăvârșitoare.

Această întreită funcție a oricărei ierarhii, afirmată întâia oară în creștinism cu o claritate suverană de Dionisie Areopagitul, se oglindește în dezvoltarea vieții spirituale și determină împărțirea ei în trei mari faze: *purificarea, iluminarea* și *desăvârșirea* sau *unirea*.

În Occident, Toma d'Aquino, unul din numeroșii comentatori ai lui Dionisie, le numește: *via purgativa, via illuminativa* și *via unitiva*, numiri pe care le adoptă scolastica întreagă pentru a defini împărțirile clasice ale misticii creștine în general. În legătură cu această împărțire iezuitul Irénée Hausherr[132], un sârguincios cercetător al spiritualității orientale, ridică o chestiune care merită să fie relevată, și anume că influența lui Dionisie Areopagitul e mult mai mare în Apus decât în Răsărit. Acolo el e doctorul misticii catolice; aici nu e decât un autor între alți autori. Comentariile apusene asupra lui sunt incomparabil mai numeroase decât cele răsăritene; pentru autorii spirituali din Răsărit el e un scriitor sau „necunoscut" sau „rău înțeles". Și însăși terminologia tehnică, privitoare la împărțirea ce ne preocupă, nu e determinată de el, ci de Evagrie Ponticul.

Că în Apusul scolastic Dionisie e foarte cunoscut și comentat e un fapt istoric incontestabil. Dar aceasta nu se datorează unei selecții a lui dintre ceilalți numeroși autori spirituali ai Răsăritului, ci lipsei de informație în Apus asupra literaturii orientale. Exclusivitatea lui Dionisie în catolicism se datorează ignoranței din epoca scolastică în ce privește pe ceilalți autori ai noștri. Dacă în Răsărit a fost mai puțin comentat, aceasta se explică într-adevăr prin faptul că Dionisie nu e aici unicul autor mistic, ci unul din numeroșii scriitori care se completează unii pe alții în doctrina mistică.

---

[132] „Les grands courants de la spiritualité orientale", în: *Orientalia Christiana Periodica*, vol. I, 1935, p. 114–138.

Irénée Hausherr (1891–1978), teolog iezuit, începând din 1927 titular timp de 47 de ani al catedrei de spiritualitate răsăriteană la Institutul Pontifical Oriental din Roma. Editor al unor importante texte de mistică bizantină (Metoda rugăciunii isihaste, 1927, și Viața Sfântului Simeon Noul Teolog, 1928), al unor monografii decisive despre plâns (1944), paternitatea duhovnicească (1955) și rugăciune în Răsărit (1960) (publicate în românește de Editura Deisis), precum și al unei serii de studii și articole esențiale. (n.ed.)

Că în Răsărit el nu e un autor necunoscut sau rău înțeles, cum afirmă Hausherr, se vede din comentariile Sfântului Maxim Mărturisitorul, în urma cărora se stabilește în Răsărit prestigiul lui Dionisie. Și când doctrina ierarhiilor e însăși doctrina Bisericii Ortodoxe, iar metoda teologiei afirmative și negative e adoptată de un Damaschin, dogmatistul sistematic devenit clasic pentru Ortodoxie, e aproape neserios să se vorbească de necunoașterea, neînțelegerea sau redusa influență a lui Dionisie, care, în realitate, e imensă. Lucrul acesta îl recunosc în majoritate autorii occidentali, cu excepția lui Hausherr. E de prisos să stăruim asupra lui. Dionisie e un autor reprezentativ pentru Ortodoxie îndeosebi prin doctrina lui despre mistica liturgică, temă pe care o va relua în veacul al XIV-lea Nicolae Cabasila. Cât e de puternică influența lui chiar asupra unor curente mistice, care nu derivă din el, se vede din istoria isihasmului; aprinsele discuții despre natura luminii taborice nu sunt străine de concepția lui despre lumina harică, iar „sfânta ignoranță", pe care o va predica Simeon Noul Teolog, e o idee și o expresie dionisiană.

Hausherr are în parte dreptate numai în ce privește terminologia celor trei faze ale vieții spirituale. Terminologia aceasta nu-i aparține lui Dionisie. Trebuie observat însă că numele de *via purgativa, via illuminativa* și *via unitiva*, încetățenite în Apus de Toma d'Aquino, nu aparțin, în această formă, lui Dionisie. Dionisie determină cele trei mari funcții ale ierarhiei prin cuvintele:

katharsis = purificare,
photismos = iluminare,
teleiosis = desăvârșire.

Expresiile terminologiei scolastice sunt formate pe baza ideilor lui despre cele trei funcții ale ierarhiei, dar nu-i aparțin textual. Tot astfel nu-i aparține terminologia grecească pe care Hausherr o găsește la Maxim Mărturisitorul și la Nichita Stithatul:

apatheia — pentru prima fază,
theoria — pentru a doua fază,
theologia — pentru a treia fază.

Hausherr observă că această terminologie a lui Maxim Mărturisitorul e împrumutată de la Evagrie Ponticul, lucru incontestabil. Dar din acest simplu împrumut de termeni Hausherr vrea să deducă o influență a lui Evagrie asupra misticii răsăritene mult mai mare decât a lui Dionisie. Afirmația nu stă în picioare însă, fiindcă Evagrie, suspectat de pelagianism, e un autor origenist condamnat de Sinodul al V-lea Ecumenic. Maxim Mărturisitorul e un filozof și un teolog a cărui luciditate ortodoxă e unanim recunoscută. Termenii tehnici pe care îi împrumută de la Evagrie exprimă de fapt doctrina despre cele trei funcții ale lui Dionisie, al cărui

ucenic e în materie mistică Maxim Mărturisitorul. Citim în această atitudine a lui Hausherr mai mult rea-credință iezuită decât lipsă de informație. Voind confiscarea lui Dionisie Areopagitul pe seama misticii occidentale, el înfățișează mistica ortodoxă ca și cum s-ar întemeia pe doctrina osândită a lui Evagrie. Afară de această atitudine, studiile sale asupra spiritualității orientale, trebuie să recunoaștem, sunt prețioase și suficient de obiective. Dar în ce privește această terminologie, în mistica ortodoxă, ea nu e încă fixată nici până azi, fiindcă nu avem nici o operă de sinteză și de sistematizare a imensului material. Răsăritenii de după epoca patristică s-au îngrijit mai mult de trăirea misticii decât de teoretizarea ei. Pentru nevoile acestei trăiri, ei au alcătuit în loc de opere sistematice antologii bogate conținând pe toți autorii de seamă dintr-o direcție sau alta a vieții spirituale. *Patericul* pentru asceză, *Filocalia* pentru rugăciunea mintală sunt astfel de antologii.

În concluzie, atât terminologia greacă evidențiată de Maxim Mărturisitorul, cât și terminologia scolastică se referă invariabil la aceleași trei funcții dionisiene și determină aceleași trei faze ale vieții spirituale:

apatheia (insensibilitate, impasibilitate) sau *via purgativa* se referă la *katharsis* (purificare) și determină întâia fază a vieții spirituale;

theoria (vedere, contemplație) sau *via illuminativa* se referă la *photismos* (iluminare) și determină a doua fază a vieții spirituale;

theologia sau *via unitiva* se referă la *teleiosis* (desăvârșire) sau la *theosis* (îndumnezeire) și determină a treia fază a vieții spirituale.

Trebuie să observăm însă că termenul de *apatheia*, care înseamnă „lipsă de sensibilitate" și „lipsă de pasiune", are în mistica ortodoxă două întrebuințări diferite. În înțelesul de „lipsă de sensibilitate" el se referă la faza întâi a vieții spirituale; în înțelesul de „lipsă de pasiune" el se referă la sfârșitul fazei a doua a vieții spirituale. În acest din urmă înțeles, apatia [nepătimirea] determină rezultatul ultim al lucrărilor de purificare și de iluminare ce duc la pragul contemplației unitive. Ioan Scărarul îl întrebuințează în acest ultim înțeles când așază apatia pe treapta a 29-a a *Scării paradisului*. Acum care e porțiunea de viață spirituală ce revine fiecăreia din aceste trei faze?

Știm că viața spirituală e alcătuită din două mari părți: *asceza* și *mistica*. Fiind vorba de două elemente deosebite — *omenesc* și *dumnezeiesc* —, contopite în același fapt teandric, asceza cuprinde partea de colaborare a omului, iar mistica partea de colaborare a lui Dumnezeu. Cum se repartizează oare cele trei faze ale dezvoltării spirituale în aceste două mari despărțăminte? Trebuie să spunem mai întâi că, precum nu există limite categorice între asceză și mistică, tot astfel nu există între cele trei faze. Dar în mod aproximativ vorbind, și mai mult ca o necesitate de metodă a expunerii obiectului nostru, faza purificării se plasează în des-

părțământul ascezei, unde accentul principal cade pe lucrarea voinței omenești; faza iluminării se plasează intermediar între asceză și mistică, unde accentul cade atât pe lucrarea voinței omenești, cât și pe colaborarea harului dumnezeiesc; faza desăvârșirii sau a îndumnezeirii se plasează în despărțământul misticii propriu-zise, unde accentul cade pe voința dumnezeiască, omul găsindu-se în această fază în stare de pasivitate primitoare.

Dacă ne închipuim, în mod grosolan, progresul spiritual ca o scară pe care se suie omul, putem spune că până pe la jumătatea ei el urcă prin propriile lui puteri — ceea ce înseamnă faza purificării și o parte din faza iluminării —, iar de la jumătatea scării în sus omul e mai mult urcat decât se urcă, înaintând din ce în ce mai mult sub puterea și sub acțiunea harului dumnezeiesc — ceea ce înseamnă o parte din faza iluminării și faza desăvârșirii.

Dacă privim cele trei faze sub raportul cunoașterii, putem spune că, în lucrarea de purificare, omul se găsește în mediul lumii sensibile de care luptă să-și desfacă simțurile; și astfel purificarea are mai mult caracter negativ. În lucrarea de iluminare el se găsește în mediul lumii inteligibile, unde, pe de o parte, luptă pentru eliberarea sufletului de pasiuni, iar, pe de alta, pentru fortificarea în virtuți sub acțiunea harului; și astfel iluminarea are totodată un caracter negativ-pozitiv. În lucrarea desăvârșirii, care aparține lui Dumnezeu, omul se găsește dincolo de lumea sensibilă și de lumea inteligibilă, în imperiul divin, acceptând pasiv contemplația unitivă, pură de orice element sensibil și de orice element inteligibil.

Metoda teologiei afirmative se aplică în prima, dar mai ales în a doua fază; metoda teologiei negative, care e prin excelență mistică, e proprie ultimei faze.

Purificarea, iluminarea și desăvârșirea le concepem în ordine succesivă sub raportul metodologic al expunerii și sub raportul ideii de progres spiritual, care necesită categoria de *începători*, categoria de *progresanți [înaintați]* și categoria de *desăvârșiți*.

În practica vieții însă, cele trei faze se pot suprapune ca trei lucrări concomitente sau simultane. Purificarea, precum am amintit, nu aparține numai începătorilor; ca apatie [nepătimire] a simțurilor, ea aparține începătorilor; ca apatie [nepătimire] a facultăților superioare ale sufletului, ea aparține progresanților. Dar chiar după ce contemplația unitivă s-a produs, purificarea continuă să-și îndeplinească rolul. Același lucru se poate spune despre iluminare. Fiindcă, în condiția vieții pământești, nici una din cuceririle spiritualității nu are un caracter definitiv și absolut. Viața pământească ea însăși are caracter de trecere provizorie. Tot ce se cucerește nu se menține decât prin strădanii necontenite. Priviți o pasăre așezată pe vârful celei mai înalte ramuri de copac, în bătaia vântului. Pentru a se menține în locul acela, ea are nevoie de o continuă încordare a aripilor care îi echilibrează

poziția în raport cu mișcarea ramurii. Altfel ar cădea mototol la pământ. În mistică, înălțimile spirituale, cucerite prin trudă eroică şi har, nu se mențin decât prin strădanii continue de a nu te prăvăli în prăpastia de unde te-ai ridicat. Numai aceste strădanii neîntrerupte dau valoare de regulă excepționalului şi extraordinarului de care am vorbit la începutul acestei prelegeri.

Prelegerea a IX-a

Purificarea (I)

Întâia fază a vieții spirituale e purificarea. Nota ei deosebitoare o constituie asprele strădanii codificate de ascetică. *Asceză* înseamnă *exercițiu*. Și nici un exercițiu, fie de natură corporală, fie de natură psihologică, nu e un scop în sine, ci un mijloc în vederea unui anume progres urmărit. Când zicem asceză, imediat ne apare în minte imaginea stranie și adâncă a vreunuia dintre sfinții care ne-au impresionat mai mult în pictura bizantină a Bisericii noastre sau din admirabilele xilografii ce împodobesc vechile noastre cărți rituale. Arta ortodoxă, în ceea ce are ea mai particular și mai în afară de influențele apusene sau de curentele plastice moderne, este expresia covârșitoare a concepției ascetice, precum regimul monahal, care constituie o glorie a Bisericii răsăritene, e realizarea de fapt a aceleiași concepții. Contemplând pictura bizantină, unde figura omenească apare de obicei învăluită în stofele cu nenumărate cute ale veșmintelor, unde trupul subțiat se lungește într-o înălțime dincolo de proporțiile normale, cu brațele lungi de asemenea subțiri, cu fața în care obrajii se scofâlcesc în concavități umbrite, iar pomeții împung pielea întunecată în ascuțimi unghiulare, cu fruntea adunată în cute încruntate între sprâncene, sub care ochii se adâncesc enorm în absorbirea unei viziuni de dincolo de lume, înțelegem fără multe explicații ce înseamnă această concepție ascetică. Observăm de asemenea cadrul în care apare figura omenească, cu linia pământului înscrisă în spatele ei, care nu se ridică la un nivel mai sus de genunchi, și de unde începe fondul cerului, disproporționat de mare, pe care se proiectează statura sfântului zugrăvit și care domină astfel tabloul, sensul suprapământesc al acestei arte ni se revelează în toată solemna lui măreție. Pictura bizantină nu iubește formele rotunde ale trupului ca arta Renașterii occidentale, bunăoară. Rotunjimile dispar aici sub incisivitatea liniilor ascuțite în unghiuri și trase cu duritate, corpul întreg, absorbit în sus, se ridică de la pământ la cer, ascuns în cutele veșmintelor puternic colorate, și adunat parcă în gravitatea ochilor fixați extatic în viziune. Atitudinea lui, gestul lui sunt hieratice și încre-

menite într-o mișcare rituală, eternizată. Violentând formele realității materiale, această artă modelează pe om nu după criteriile naturalismului, ci după criteriul unic și obsedant al spiritualismului în care își are geneza. Dacă ar fi să-i căutăm un corespondent între curentele ce străbat plastica modernă, unul singur se apropie de ea: expresionismul german. Dacă naturalismul în plastică e mai mult o copie a naturii, pe care, luând-o ca model în redarea exactă a senzațiilor, a ajuns să se destrame în impresionismul difuz, expresionismul pornește de la principiul contrar, antinaturalist, abstract și metafizic, căruia caută să-i dea realitate formală în mod paradoxal, adică desfigurând formele naturale și utilizându-le sub imperiul unei idei lăuntrice. Expresionismul abstractizează natura, construind arbitrar din elementele ei expresia adesea bizară și caricaturală a unui fond lăuntric. E arta unui fel de ascetism profan, foarte apropiat în concepția lui teoretică de arta noastră bizantină. Căci bizantinism înseamnă modelarea cu neîndurată cruzime a materiei și adaptarea ei violentă la un ideal de viață lăuntrică sub imperiul spiritului. Asceza creștină stă la baza acestei arte care urmărește în linii și culori adaptarea naturii și transfigurarea ei până la nivelul înalt al unei vieți suprapământești. Tendința morală a unei astfel de arte e refugiul din imperiul păcatului în lumina sfințitoare a virtuții. Acesta e însuși idealul ascezei ca metodă de purificare. Ea e violentarea sistematică și progresivă a trupului și a sufletului pentru a le face apte de sublimitatea contemplației.

Căutând să arătăm în prelegerea trecută că în Ortodoxie nu se concepe mistica individuală decât încadrată în mistica liturgică, am arătat că această mistică liturgică, a cărei esență sunt Sfintele Taine, e fondul permanent pe care se înscrie linia capricioasă a misticii individuale. În general vorbind, caracterul experimental al vieții religioase individuale e o condiție neapărată a mântuirii. Religia nu e un proces de instrucție teoretică, ci un proces de participare la ființă, de participare personală la bunurile spirituale puse la dispoziție prin Iisus Hristos. Cine cunoaște numai teoretic adevărul Evangheliei poate să fie savant, dar nu e creștin. Calitatea de creștin o dă numai *trăirea* sau participarea personală, sau experimentarea lăuntrică a lui Dumnezeu. Calea cea mai îndemânatică e participarea liturgică, temelia oricărei vieți religioase. Căile extraordinare ale misticii nu sunt decât prelungiri individuale ale acestui mare drum obștesc al Ortodoxiei. Pentru a afirma necontenit acest adevăr în expunerea noastră, noi vom inaugura metoda de a înfățișa cele trei faze ale misticii individuale în legătură cu momentele corespunzătoare ale misticii Sfintelor Taine. Dintre cele șapte Taine ale Bisericii, autorii răsăriteni, în frunte cu Dionisie Areopagitul și Nicolae Cabasila, reliefează în mod cu totul deosebit trei, care sunt de la începutul creștinismului Tainele de inițiere în viața creștină: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Cel dintâi o face în

cartea *Ierarhia bisericească;* cel de-al doilea, în cartea *Viața în Iisus Hristos*. Botezul e prin excelență Taina purificării; Mirungerea, Taina iluminării; iar Euharistia, Taina sfințirii sau a desăvârșirii. Aceasta nu înseamnă limitarea strictă a fiecăreia dintre aceste Taine la lucrările ce le atribuim, ci numai că aceste lucrări atribuite dau caracteristica dominantă fiecăreia dintre aceste trei Sfinte Taine.

Astfel, Botezul corespunde fazei de purificare; Mirungerea, fazei de iluminare; Euharistia, fazei de unire sau desăvârșire. În expunerea celor trei faze vom ține seama, prin urmare, de aceste corespondențe, care nu sunt justificate pe simple analogii sau aparențe, ci pe legături organice.

Faza purificării putem spune că nu e decât o prelungire metodică a lucrării duhovnicești săvârșite prin Botez, pentru a ne menține și întări în noua ordine în care am intrat. Botezul are un îndoit caracter: negativ și pozitiv. Negativ, fiindcă e ruperea dintr-o stare de lucruri în care am fost; pozitiv, fiindcă e intrarea într-o ordine nouă. Botezul în apă și în Duh e o renaștere sau o naștere din nou. Robul păcatului strămoșesc devine fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Lepădarea de Satana devine împreunare cu Hristos. Moartea se schimbă în nemurire. Botezul e considerat ca o a doua creație, fiindcă e o restabilire a naturii căzute și o ridicare a ei la starea de dinainte de păcat. Vechiul Adam, robit stricăciunii, devine noul Adam, rezidit în demnitate, restabilit în legătura cu Dumnezeu, învestit din nou cu o parte din prerogativele harice primordiale, pe care le pierduse și pe care le va câștiga în întregime atunci când ciclul vieții pământești se va încheia definitiv, prin judecata supremă, în ordinea cerului nou și a pământului nou. Viața viitoare însă, al cărei început e creștinismul pământesc, nu va fi o simplă refacere a paradisului biblic, ci un paradis nou cu caracter de neschimbare eternă. În paradisul biblic omul a avut posibilitatea să păcătuiască și să cadă. În paradisul ceresc, intrând cei desăvârșiți sau cei îndumnezeiți, posibilitatea păcatului și a căderii va fi exclusă. Raiul în sens spiritual înseamnă legătura directă și nemijlocită, de perfectă armonie între om și Dumnezeu, a cărei fericire e dragostea fără sfârșit. Raiul acesta începe aici pe pământ prin Iisus Hristos și se va desăvârși dincolo, în eternitate. Imaginea acestui paradis al iubirii veșnice, fără posibilitate de alterare, planează în cerul spiritual, deasupra vieții creștine pământești. Grădina lui nu e din lumea aceasta, dar poarta ei ni s-a deschis prin Iisus Hristos Cel întrupat în istorie. Poarta raiului pentru noi e Botezul. El e moarte și înviere totodată. În simbolismul baptismal al celor trei cufundări în apă prin invocarea Sfintei Treimi, murim împreună cu Iisus Hristos, Care a stat trei zile în mormânt, și reînviem împreună cu El. Din aceasta decurge pentru noi obligația de a realiza în omul lăuntric din noi pe Iisus Hristos, sau chipul și asemănarea Lui. Omul lăuntric nu e altceva decât un Hristos realizat în fiecare dintre noi cei botezați în apă și în Duh.

Precum El e Fiul prin esență al lui Dumnezeu, tot astfel noi devenim fiii prin adopție sau prin har ai Lui. De aceea creștinii desăvârșiți sunt în terminologia veche a Sfinților Părinți „hristoși" sau „dumnezei".

Misticii răsăriteni dau o însemnătate extraordinară Tainei Botezului, fiindcă ea e încreștinarea, adică nașterea din nou în Iisus Hristos, realizarea Lui în omul cel nou. În epoca martirajelor, moartea e considerată asemenea crucificării de pe Golgota și e numită botez de foc sau botez de sânge. Moartea martirică e semnul sigur al mântuirii, al sfințeniei și al îndumnezeirii. Căci ce dovadă mai mare poate fi decât moarte reală în Hristos, care e mult mai presus decât moartea simbolică a botezului ritual? Când martirajele încetează, concepția aceasta continuă să stăpânească atotputernică și, fiindcă moartea martirică nu mai există, ea se întrupează în mortificarea ascetică. În evoluția istorică a vieții creștine, mortificarea ascetică ne apare deci ca o continuare a botezului și ca o împlinire metodică a lui.

Ce este, dogmatic vorbind, actul botezului? E lepădarea de Satana sau lepădarea de păcat. Prin botez, păcatul strămoșesc și eventualul păcat personal se șterg definitiv. Se șterg definitiv în sensul desărcinării totale de povara lui ereditară sau și de povara personală eventuală, dar nu se suprimă definitiv posibilitatea de a păcătui. E acea înclinare spre rău a voinței pe care teologia o numește *concupiscență*, adică poftă de a păcătui. Asceza, chiar dacă n-ar avea păcate personale de purificat, e o metodă de luptă împotriva concupiscenței sau a înclinării spre rău. Cu alte cuvinte, strădania continuă de a ne menține în starea de natură pură, redobândită prin botez. Iar atunci când are a face cu păcatele de care trebuie s-o elibereze, asceza ne apare, prin analogie, ca un botez repetat necontenit pentru purificarea aceleiași naturi.

Asceza ortodoxă are această caracteristică pe care i-o dă ideea despre „natura bună". Occidentalii romano-catolici de câte ori vorbesc despre spiritualitatea orientală remarcă mai totdeauna fără critică și, poate, cu o râvnire nemărturisită direct, această concepție a Ortodoxiei despre natură, care nu e socotită ca iremediabil coruptă nici în incapacitatea de a se ridica decât exclusiv prin ajutorul lui Dumnezeu. Trebuie să precizăm însă că pentru noi natura e bună, dar ca operă a lui Dumnezeu restabilită prin Iisus Hristos. Bună în înțeles ortodox e natura purificată prin botez și readusă în stare paradiziacă. Dar că în această natură a rămas posibilitatea de a păcătui o dovedește, în afară de doctrină, realitatea istorică a ascezei, care e un așezământ eminamente răsăritean. Ea a fost instituită pentru a menține natura pură, paradiziacă, sau pentru a o purifica necontenit de răutatea noilor păcate. Aceasta e însă natura din om; din omul creștin.

În ce privește natura lumii înconjurătoare, a regnului animal și vegetal și natura cosmică în genere, ea e considerată ca un ochi care vede în ea opera creaturală a

bunătății dumnezeiești. E adevărat că această natură întreagă suferă și suspină, după învățătura Apostolului Pavel, dar această suferință nu-și are izvorul în vreun principiu rău care ar fi creat-o, cum învățau gnosticii, ci mai mult în răutatea din om. Natura suferă odată cu el din pricina greșelilor lui. El e acela care a sfărâmat armonia primordială, din paradis, dintre el și restul făpturii. E foarte interesantă și plină de înțeles ideea aceasta care se afirmă cu tărie și cu o frumusețe egală în viața marilor asceți răsăriteni: dacă omul căzut a distrus armonia dintre el și mediul cosmic, omul desăvârșit e în stare să restabilească această armonie. În hagiografii sunt nenumărate cazurile când anahoreții îmblânzesc cele mai înverșunate fiare sălbatice și se împrietenesc cu ele, refăcând astfel armonia paradiziacă de odinioară. În privința aceasta, catolicismul însuși are un mare capitol de spiritualitate: franciscanismul, cu fermecătorul său aspect idilic, întrupat de însuși Francisc din Assisi, care predică păsărelelor, îmblânzește lupii și se simte înfrățit cu toate stihiile și făpturile lumii. Franciscanismul, considerat îndeosebi sub acest aspect, pare mai mult o reflectare a geniului ortodox asupra catolicismului. De aceea, nimic din formele în care s-a realizat creștinismul occidental nu ne e atât de familiar ca franciscanismul.

Această atitudine răsăriteană față de natură ne duce la concluzia că în mijlocul ei, care e o reflectare a bunătății lui Dumnezeu, păcatul omului e acela care a introdus dezechilibrul. Dacă bunătatea lui îmblânzește fiarele, răutatea lui este aceea care le-a înrăit pe unele din ele. Suferința lor e o aspirație surdă către armonia distrusă de păcatul omului. Omul desăvârșit, redevenit prin Hristos la natura lui primordială, pură, a redevenit prin aceasta la armonia cosmică a paradisului.

De aceea asceza, cu toate aparențele înșelătoare, nu e o luptă împotriva naturii, ci o luptă pentru purificarea ei din nou și readucerea la starea primordială. Mortificarea nu e moartea naturii, căci atunci asceza ar însemna o metodă de sinucidere lentă; mortificarea e moartea păcatului din natura umană pentru a o readuce în stare paradiziacă.

Am spus că purificarea are mai ales un înțeles negativ. Condiția ei e renunțarea sau lepădarea: *lepădarea de lume* și *lepădarea de tine însuți*.

Celor care vor să se desăvârșească li se recomandă retragerea din mijlocul lumii. Această retragere Ioan Scărarul o vede realizată în trei forme: una e viața monahală cenobitică, adică în obște; alta e retragerea în singurătate întovărășit de unul sau doi ostenitori similari; și a treia e anahoretismul, pe care îl socotește forma cea mai înaltă.

Cele trei voturi sau făgăduințe care stau la începutul vieții monahale: *sărăcia, fecioria* și *ascultarea*, pun pe începătorul într-ale duhovniciei dintr-odată într-o situație excepțională. Sărăcia, fecioria și ascultarea, în înțeles ascetic, nu sunt

porunci, ci numai sfaturi evanghelice. Omul se poate mântui şi fără realizarea lor. Dar legământul benevol de a le ţine pun pe începător dintr-odată pe un plan superior vieţii creştine obişnuite, plan pe care puritatea naturii paradiziace se poate realiza mai sigur. *Sărăcia* e renunţarea totală la bunurile ce alcătuiesc deşertăciunea lumii. A poseda ceva înseamnă de fapt a te limita într-un spaţiu redus: „Unde e comoara voastră acolo e şi inima voastră." Limitarea aceasta într-un spaţiu redus şi totodată îngroparea ta într-un timp aşa de redus e forma concretizată a egoismului. Posedând ceva, ai pierdut totul. Posedând ceva, tu eşti, de fapt, cel posedat. Numai posedând pe Dumnezeu posedăm totul şi ne eliberăm de micile posesiuni ale acestei lumi. Sărăcia e în special expresia lepădării de lume.

Fecioria e în acelaşi timp lepădarea de lume şi de tine însuţi. Cu alte cuvinte, ea e realizarea vieţii îngereşti pe pământ: îngerii nu se însoară şi nu se mărită. În înfrânarea instinctului sexual se concretizează renunţarea la patima cărnii. Instinctul sexual nu e nimic condamnabil în creştinism. Dimpotrivă, pentru el s-a întemeiat Taina Căsătoriei. Ceea ce osândeşte morala creştină în general e abaterea de la funcţiile consacrate ale acestui instinct, sau degenerarea lui în patimă. Abţinerea totală e numai un sfat. Sunt mistici care, gândindu-se la Taina Căsătoriei, recomandă, ca germanul Johannes Tauler, îmbrăţişarea monahismului abia de la vârsta de 40 de ani. Şi recomandarea lui, în afară de cazurile de vocaţie timpurie, e foarte înţeleaptă, având în vedere că lupta adevăratului monah de multe ori se reduce la nevoinţa îndelungă împotriva „demonului cărnii". Fecioria realizată e ceea ce se numeşte „înger în trup". Ascetismul primelor veacuri creştine, chiar înainte de organizarea monahismului, consta îndeosebi din feciorie, despre care majoritatea Părinţilor bisericeşti au scris câte un tratat.

Ascultarea e în realitate cel mai greu de realizat dintre aceste trei voturi. Ea înseamnă renunţare totală la tine însuţi, uciderea voinţei şi acceptarea nelimitată a voinţei lui Dumnezeu. Ea rezumă, de fapt şi pe celelalte două voturi, fiindcă atât sărăcia, cât şi fecioria nu sunt decât acte eroice de voinţă. A te lepăda de lume şi de tine însuţi şi a te împreuna cu Hristos, a trăi în Dumnezeu sau a face ca Dumnezeu să trăiască în tine, este a confunda voinţa ta cu voinţa lui Dumnezeu şi a deveni cu fiinţa ta întreagă instrumentul de execuţie al voinţei Lui.

O largă şi complicată tehnică, savantă şi bogată de toată experienţa spirituală a veacurilor, organizează purificarea atât în ordinea fizică, cât şi în ordinea sufletească. Tehnica aceasta e la îndemâna oricui în rânduielile vieţii noastre monahale, fie de rang cenobitic, fie de rang superior anahoretic. Încadrarea insului în slujbele bisericeşti de fiecare zi, de dimineaţă, de după-amiază şi de noapte, alternanţa ceasurilor de rugăciune cu ceasurile de muncă fizică, sistemul posturilor şi al veghilor îndelungi, care scurtează somnul — pentru că prin somn revin

demonii şi atracţiile lumii în formă de visuri —, lectura cărţilor sfinte în comun şi în particular şi meditaţia lor, retragerea în duritatea chiliei, practicarea Tainelor, controlarea necontenită a conţinutului sufletesc oferită de bunăvoie duhovnicului, toate acestea sunt condiţiile prime ale purificării. Ordinele călugăreşti din Apus şi-au creat, afară de această disciplină, *exerciţii* diferite pentru modelarea necontenită a trupului şi a sufletului.

Această tehnică ascetică, având ca scop crearea unui atlet al lui Hristos din fiecare om, presupune nu numai o profundă cunoaştere a doctrinei creştine sau a teologiei, ci şi o cunoaştere tot atât de profundă a firii omeneşti sau a antropologiei. Funcţiile trupului şi funcţiile sufletului trebuie în prealabil studiate cu de-amănuntul, fiindcă nu există exerciţiu care să nu aibă în vedere pe fiecare din aceste funcţii. Astfel se explică de ce marii noştri teologi au fost în măsura necesară şi antropologi — adică anatomişti, fiziologi şi psihologi. Studiul naturii omeneşti în aplicarea ascezei e o necesitate. Cunoaşterea modului de funcţionare a puterilor trupeşti şi sufleteşti, precum şi a limitelor lor, e o condiţie neapărată atunci când se pune problema transformării omului prin adaptarea lui necontenită la idealul de perfecţiune al vieţii viitoare. Căci toată lucrarea ascetică nu e altceva decât adaptarea progresivă a trupului şi a sufletului la acest ideal, pentru a face din ele o personalitate duhovnicească în stare de nemurirea şi de puritate fericită câştigate prin botez, dar realizabile integral numai în ordinea cerească a vieţii viitoare.

Mortificarea fiziologică şi mortificarea psihologică, dozate după cunoaşterea justă a funcţiilor şi a limitelor antropologice, nu sunt scopuri în sine, ci numai mijloace pentru a atinge o treaptă mai înaltă de desăvârşire[133]. Sub raport psihologic, lepădarea de lume sau mortificarea este educarea necontenită a celor cinci simţuri prin care luăm contact cu lumea înconjurătoare. Lumea năvăleşte în noi prin senzaţii variate, şi aceste senzaţii, necontrolate de o disciplină lăuntrică, au darul de a se transforma în reprezentări şi idei de natură să ne sustragă idealului propus şi să ne împrăştie sufleteşte în lumea din afară. Dar interesul disciplinei spirituale e tocmai contrariul, adică realizarea unei reculegeri înăuntru prin ruperea de lumea înconjurătoare a unei concentrări progresive şi a unei simplificări psihologice pentru a ajunge la forma pură a contemplaţiei. Dacă am asemăna cele cinci simţuri cu nişte tentacule prin care sufletul soarbe în el senzaţiile lucrurilor exterioare, mortificarea fiziologică urmăreşte tocmai retragerea acestor tentacule, dezlipirea lor de lucrurile din afară şi transformarea treptată a funcţiilor lor din exterioare în interioare. Văzul trebuie să-şi caute un obiect interior, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul de asemenea. Expresia „ochiul trupului trebuie să devină

[133] În loc de „un grad mai înalt de perfecţiune” în text. (n.ed.)

ochiul minții" ne duce tocmai pe drumul întors din afară spre înăuntru, al simțurilor spiritualizate prin lucrarea modelatoare a ascezei. Senzația fizică a psihologiei obișnuite devine astfel „senzația suprasensibilă" de care vorbește Origen, iar percepția lucrurilor concrete devine „percepția lui Dumnezeu" adică a unui obiect imaterial care nu mai are nimic a face cu percepția concretului.

Afară de acestea, mortificarea psihologică, adică plivirea necontenită de patimi, de afecte și de înclinări spre chemările răului, are ca o condiție neapărată ceea ce am putea formula în mod negativ: să încetezi de a fi tu însuți măsura lucrurilor. Dacă raportezi totul la tine ca la suprema măsură, te vei simți mereu iritat, ofensat și revoltat. În locul acestor mișcări de dezechilibru psihologic și moral se recomandă practicarea răbdării, a blândeții și a umilinței. Practicarea acestor virtuți își are reazemul solid în exemplul totdeauna viu în minte al Mântuitorului care, în mijlocul umilințelor și al ofenselor, încetând de a se socoti măsura lucrurilor, raporta totul la „voia Tatălui". Când Dumnezeu devine pentru tine și în locul tău măsura lucrurilor, ofensele din afară îți devin indiferente, impulsurile rele dinăuntru se pot înfrânge cu ușurință fiindcă, față de lumea înconjurătoare și față de tine, ai atins starea de *apatheia*. *Apatheia*, adică indiferența față de patimile trupești și sufletești, e rezultatul mortificării fizice și psihologice.

Nu trebuie să ne înșelăm însă asupra acestei indiferențe. După aparența înșelătoare, ea ar fi o monstruozitate imorală. Căci lipsa de sensibilitate față de lume și față de tine însuți ar fi într-adevăr o monstruozitate.

De fapt, apatia [nepătimirea], sub toată aparența paradoxală, are o înaltă semnificație de perfecțiune morală. Înfrângerea voinței personale sub imperiul voinței divine plasează spiritul uman pe o înălțime de unde toate reapar într-o perspectivă și într-o strălucire nouă. Apostolul Pavel zice: „Nu mai sunt eu, ci Hristos este Cel care trăiește în mine" [*Ga* 2, 20]. Prin simțurile tale chiar, funcționează de acum încolo o putere divină. Lumea o privești ca și cum ai vedea-o prin ochiul lui Dumnezeu. Totul îți reapare din punct de vedere divin. Și înțelegi atunci că, cu prețul puținului la care ai renunțat, ai câștigat totul. Privirea lui Dumnezeu e o privire de dragoste infinită față de lumea creaturală. Prin ea tu vezi acum lumea de care te-ai lepădat, pe care ai disprețuit-o și ai urât-o, poate. Iar această lume cu condiția ei umană de suferință, cu dezechilibrul provocat de păcat, trăiește din nou în tine, întreagă în imensitatea ei și învăluită de dragostea ta plină de milă, pe de o parte, de admirație, pe de alta.

Drumul dramatic al singurătății ascetice, ridicându-ți spiritul în Dumnezeu, te înfrățește cu toată făptura care aspiră către El. Rezultatul purificării e acea stare de natură primordială prin care poți retrăi sentimentul de armonie paradiziacă al lui Adam cel dinainte de cădere.

Prelegerea a X-a

Purificarea (II)

În prelegerea precedentă am conturat în linii generale faza purificării. Astăzi revenim asupra aceluiaşi capitol căutând să lămurim mai de aproape în ce constă purificarea. Într-o asemenea lămurire însă vom face apel şi la luminile misticii occidentale care, în lucrarea de sistematizare a elementelor vieţii spirituale, ne poate sta în ajutor fără nici o pagubă din punct de vedere dogmatic. Autorul la care vom face apel îndeosebi e Juan de la Cruz [1542–1591], marele mistic spaniol, care trăieşte în veacul al XVI-lea. Dintre toţi scriitorii spirituali ai Apusului, Juan de la Cruz sau Ioan al Crucii, cum i-am putea spune pe româneşte, e acela care înfăţişează mai adâncit şi mai sistematic doctrina purificării. Teolog de o vastă ştiinţă în specialitatea noastră, el cunoaşte învăţătura răsăritenilor, pe care o foloseşte, precum şi aportul occidentalilor de până la vremea sa. Doctrina pe care o formulează se sprijină pe Dionisie Areopagitul şi pe Magistrul Eckhart [1260–1328] îndeosebi. Lucrul acesta, care nu e greu de observat când îi citeşti opera, îl recunoaşte şi P. Pourrat care zice: „El a citit scrierile dionisiene; a citit fără îndoială şi pe misticii germani şi flamanzi. Uneori pare că le reproduce expresiile”[134]. Noi credem mai mult; şi anume că în concepţia sa de viaţă spirituală, de un purism absolut şi de un rigorism fără egal, influenţa Magistrului Eckhart e considerabilă. O lucrare specială de spiritualitate comparată ne-ar putea arăta măsura justă a acestei influenţe. Purismul acesta, care are în vedere numai contemplaţia ca atare, fără amestecul a ceea ce se numeşte în mistică „faptele extraordinare”, familiar autorului german şi celui spaniol, îşi are originea comună în Dionisie. Dionisie fixează

[134] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. III, p. 285.

însă numai premizele acestui purism. Magistrul Eckhart pornind de la ele, și după dânsul Juan de la Cruz, dezvoltă această idee până la ultimele ei consecințe[135].

Noi am afirmat că viața mistică are un caracter teandric în a cărui desfășurare factorul omenesc se împletește necontenit cu factorul dumnezeiesc în colaborare. Încă din vechime, autorii noștri spirituali împart pe cei dedicați desăvârșirii în *activi* și *contemplativi*. *Activ* e cel care se nevoiește ascetic pentru a ajunge la harul contemplației; *contemplativ* e cel care a ajuns să se bucure de acest har. În terminologie tehnică, *activă* se numește partea de străduință a voinței omenești, iar *pasivă* se numește acțiunea Duhului Sfânt, pe care misticul o primește numai sau o suferă. Și cum viața mistică se desfășoară necontenit sub acțiunea harului, care sporește în măsura efortului personal, putem vorbi de o parte activă și de o parte pasivă chiar atunci când ne ocupăm de faza purificării.

Juan de la Cruz deosebește astfel două mari categorii de purificări: *purificarea activă* și *purificarea pasivă*. Despre cea dintâi tratează în cartea *Suirea Carmelului,* despre cea de a doua în cartea *Noaptea obscură*. Noi am spus însă că între cele trei faze ale vieții spirituale nu există limite riguroase și că purificarea, bunăoară, e o lucrare care, dacă începe în faza întâi, se continuă totuși și la cei care progresează și la cei care se desăvârșesc. Astfel ne vom îngădui ca doctrina despre purificarea activă s-o tratăm în capitolul acesta, rămânând ca doctrina despre purificarea pasivă s-o tratăm la capitolul iluminării unde, evolutiv, își are locul.

Dacă prin botez se recapătă neprihana paradiziacă și dacă nevoințele ascetice năzuiesc la menținerea acestei neprihane, ferind-o de păcatele personale de după botez, aceasta are în vedere contemplația unitivă. Atingerea nemijlocită a lui Dumnezeu nu e cu putință decât în desăvârșita neprihană a sufletului. A realiza această neprihană înseamnă, cu alte cuvinte, a goli sufletul de orice conținut, introdus în el din lumea creaturală. „Eliberarea de lumea sensibilă și de lumea intelectuală", precum și „renunțarea la orice știință"[136] sunt, după Dionisie, stadiile acestei lucrări de purificare. „A fi gol de tot ce e creatural înseamnă a fi plin de Dumnezeu și a fi plin de ceea ce e creatural însemnă a fi gol de Dumnezeu", zice Magistrul Eckhart. Această despuiere spirituală, această golire lăuntrică, misticul german o concepe într-un sens radical și absolut. Un suflet gol de orice conținut creatural devine *simplex unum,* se reîntoarce la simplitatea primară, asemenea cu Dumnezeu. Unirea mistică sau nașterea lui Dumnezeu în suflet e *simplex unum* în *simplex unum*, nuditate în nuditate sau puritate în puritate. Această întoarcere din

[135] O lucrare specială de spiritualitate comparată pe tema influenței lui Dionisie Areopagitul asupra lui Juan de la Cruz va redacta ca teză de licență sub îndrumarea lui N. Crainic tânărul student Nicolae Mladin în 1938 (cf. *infra* p. 601–667). (n.ed.)

[136] *Teologia mistică* I, 3.

lume, această întoarcere a sufletului în propria lui ființă e o cufundare în tăcerea primordială. *Wesen ist Schweigen*, „ființa e tăcere". Tăcerea aceasta e ceva care se poate socoti ca o suspendare a conștiinței de sine. Fiindcă, dacă e ceva pe care noi nu-l cunoaștem în natura lui intimă, acesta e sufletul nostru, zice Magistrul Eckhart. Sufletul nu se cunoaște pe el însuși. Învățătura aceasta o găsim exprimată într-un fel asemănător la mulți din Părinții Bisericii. După doctrina lor, noi nu avem o cunoaștere limpede despre starea sufletului nostru. Nimeni nu știe dacă e vrednic sau dacă e nevrednic decât numai dacă Dumnezeu îi descoperă în mod special lucrul acesta. Dar aici, la Sfinții Părinți, e vorba mai ales de conștiința despre propria noastră valoare morală, conștiință ce se zbate în incertitudine până la verdictul dumnezeiesc asupra acestei valori morale. La Eckhart sensul acestei necunoașteri de sine privește însăși natura ființei spirituale. În domeniul acestei pure necunoașteri sau tăceri primordiale se petrece unirea mistică. Pentru a ajunge la ea, e necesară acea golire radicală de conținut a sufletului. Dacă sufletul e în contact cu Dumnezeu prin *adâncul* lui, prin *Grund*-ul lui, prin natura lui pură și inefabilă, el e în contact cu lumea prin cele cinci simțuri și prin cele trei facultăți psihologice ale vechii științe despre suflet: inteligența, memoria și voința. Acestea sunt căile prin care senzațiile, imaginile și reprezentările lumii din afară intră și se depozitează în suflet. Acest conținut ne spune ceea ce este lumea, iar nu ceea ce este Dumnezeu. Dumnezeu, după doctrina lui Dionisie, nu e nimic din ceea ce reprezintă acest conținut venit din lume. Pentru a ajunge la dânsul, trebuie să golim sufletul de conținutul creatural. În operațiile purificării suntem, cu alte cuvinte, pe calea teologiei negative. Dumnezeu fiind altceva decât tot ceea ce este și se conține în sufletul nostru ca senzații, ca imagini și reprezentări ale lumii creaturale, trebuie să ne desfacem treptat de acest conținut.

Purificările, așa cum le sistematizează Juan de la Cruz, — și aici e vorba de purificările active — vor fi, prin urmare, de două feluri:

purificări privitoare la simțuri și
purificări privitoare la facultățile superioare.

Purificările active privitoare la simțuri se numesc în terminologia personală a misticului spaniol: *noaptea simțurilor*.

Purificările active privitoare la facultățile superioare se numesc: *noaptea spiritului [minții]*.

Termenul acesta de *noapte*, care derivă ideologic din concepția dionisiană despre „întunericul divin", nu are, desigur, și mai ales în faza purificărilor active, sensul de „întuneric divin". Cu alte cuvinte, „noaptea simțurilor" și „noaptea spiritului" nu înseamnă cel puțin în această fază o cufundare a lor în orbitoarea lumină divină. „Noapte" are aici înțelesul de negație a funcțiilor sensibile și a

funcțiilor psihologice în raportul lor cu lumea. „Noapte” înseamnă acea golire, acea evacuare a conținutului sufletesc provenit din lumea creaturală. „Noaptea” e termenul ultim al purificărilor active, când simțurile retrase din contactul cu lumea și facultățile psihologice deșertate se găsesc în plin vid sau în suspensie. „Noapte” înseamnă *mortificare*. Iar mortificare e unul din termenii cei mai des întâlniți în literatura ascetică răsăriteană. Toată *Scara paradisului* a lui Ioan Scărarul e străbătută bunăoară de termenul acesta care e însăși tema lucrării.

Dar înainte de a expune ideile lui Juan de la Cruz asupra purificărilor, e locul să ne întrebăm mai de aproape: care e rațiunea mortificării? Fie a mortificării simțurilor, fie a mortificării spiritului. Răspunsul la această întrebare îl găsim la Sfântul Ioan Scărarul în câteva pagini admirabile unde el rezumă psihologia ascetică a Părinților bisericești.

Fiind vorba de înrâurirea sufletului asupra corpului și de înrâurirea corpului asupra sufletului — chestiune atât de importantă pentru viața ascetică —, Sfântul Ioan[137] spune:

Unii cred că gândurile ce nasc în inimă pun în mișcare corpul și-l împing spre activități necurate. Alții susțin că simțurile și organele corpului fac să se nască în suflet gândurile necurate. Unii acuză deci sufletul, alții acuză corpul că e izvorul patimilor, „fiindcă gândurile rele nu alunecă în spirit decât prin vederea unui obiect plăcut, a unei frumuseți care izbește și orbește; printr-o simplă atingere de mână; printr-un parfum pe care în respiri; prin dulceața sunetelor pe care le auzi”. În fața acestor păreri contrare, Scărarul nu stă să aleagă. El știe că sunt patimi care, ivindu-se în suflet, bântuie cu urgiile lor corpul; și mai știe că sunt altele care, pricinuite de corp, devastează sufletul. Patimile pricinuite de simțurile corpului se observă mai ales la cei care trăiesc în mijlocul lumii. Patimile pricinuite de suflet la cei retrași în mânăstiri sau în singurătăți. Observația lui e foarte justă, fiindcă cei dintâi trăiesc în lume prin senzație, iar cei din urmă o retrăiesc prin amintire.

În ce privește geneza și dezvoltarea unei patimi, Ioan Scărarul, rezumând de asemenea doctrina patristică, deosebește o serie de momente psihologice foarte importante. Ele sunt următoarele:

> „*O întâie mișcare* a sufletului — ea e un fel de discurs simplu și nud precum și reprezentarea unui obiect, lucruri ce se petrec în imaginație; apoi *simpatia* minții[138] pentru obiectul figurat de cugetare — ea e un fel de întreținere, o anume conversație între sufletul nostru și obiectul pe care îl consideră, fie că

[137] *Scara paradisului* XV.
[138] În loc de „spiritului” în text. (n.ed.)

sufletul o face cu o intenție rea, fie că o face fără nici un gând rău; apoi *consimțământul* pe care sufletul îl dă păcatului — el e o dragoste și o afecțiune care îl determină să voiască și să posede obiectul pe care și l-a reprezentat; apoi *captivitatea* — ea e violentarea inimii, care o târăște și o înlănțuie fără voia ei, sau o legătură puternică și statornică, ce țintuiește sufletul și-l lipește de obiectul ce l-a mișcat și-l face să piardă starea fericită de har și de neprihană; apoi *lupta* — e o egalitate de puteri pe care le întrebuințezi pentru a combate un dușman; astfel că un angajat în luptă poate, după voință, să biruie sau să fie biruit; apoi, în sfârșit, *patima*, dezvoltată — ea e un viciu ce de mult s-a strecurat în sufletul nostru, a prins rădăcini și l-a călăuzit treptat într-un fel de obișnuință a fărădelegii pe care sufletul o urmează cu plăcere și execută cu ardoare ceea ce îi poruncește."

După acest proces analitic al genezei psihologice a unei patimi, Ioan Scărarul se întreabă de valoarea morală a fiecăruia din momentele descrise. *Prima mișcare,* zice el, prin care sufletul, fără să vrea, primește impresia unui obiect, nu e desigur criminală. *Reprezentarea* lui în spirit nu e cu totul nevinovată. *Consimțământul* e însă un păcat care variază după eforul sufletului de a se împotrivi. *Lupta* e după rezultat: vrednică de pedeapsă sau de răsplată. *Captivitatea* are o valoare morală ce depinde de împrejurările în care s-a produs și de gradul de răutate al obiectului ce ne captivează. *Patima deplin formată*, dacă nu e pedepsită în lumea aceasta, o așteaptă dincolo, cu siguranță, chinurile veșnice.

Dar concluzia pe care o trage Scărarul din această analiză e cu deosebire interesantă pentru psihologia ascetică: patima își are geneza în *prima mișcare* a sufletului; prin urmare, dacă suprimi această primă mișcare, ai suprimat *în principiu* patima însăși.

Afară de această cale a conștiinței clare, prin care patima se infiltrează și crește în suflet, el mai vorbește de una „mult mai subtilă", insinuantă, imperceptibilă și „fără durată de timp". E calea prin care aceleași senzații ale *primei mișcări* se strecoară înăuntru pe *sub atenție*, pe sub conștiința clară, fără să ne dăm seama. Sunt lucrurile care cad direct în subconștient și se dezvoltă, libere de controlul nostru, în patimi.

Impresia primă însă, senzația fiind geneza patimii, se impune purificarea trupească sau purificarea simțurilor. Tot astfel, ea trăind mai departe, *ca amintire,* în spirit, și în această nouă formă putând să facă să renască patima, se impune purificarea spiritului.

După aceste considerații nu mai e nevoie să stăruim prea mult asupra mortificării simțurilor, a „nopții" lor sau a purificării lor active. Izolarea de lume, pe care o recomandă atât de insistent *Regulile* Sfântului Vasile, o anume împietrire

în indiferență a simțurilor față de tot ce vine atractiv din afară, controlul necontenit prin trăirea în ansamblul vieții cenobite și toată disciplina duhovnicească și liturgică duc la acea „moarte pentru lume" care e întâia notă deosebitoare a ascezei. Caracteristic e bunăoară preceptul restrictiv ce se impune călugărilor de a rupe contactul chiar cu rudele cele mai apropiate, fiindcă un asemenea contact, oricât de firesc și de nevinovat ar fi, înfățișează puternice repercusiuni psihologice în spiritul monahului, fie prin senzații, fie prin amintiri redeșteptate despre lumea care a rămas departe, în urmă.

Juan de la Cruz, în consensul general al asceticii, prescrie insistent o anume disciplină de voință prin care să-ți aplici preferințele către lucrurile cele mai respingătoare în defavoarea celor mai atractive:

> „Căutați de preferință — zice el — nu ceea ce e mai ușor, ci ceea ce e mai greu; nu ceea ce e mai savuros, ci ceea ce e mai insipid; nu ceea ce place, dar ceea ce nu atrage; nu ceea ce mângâie, dar ceea ce întristează; nu ceea ce odihnește, dar ceea ce pretinde trudă; nu ce e mai mare, dar ce e mai mic; nu ce e mai înalt și mai prețios, dar ce e mai josnic și mai disprețuit; nu dorința de ceva, dar indiferența pentru lucruri; nu căutați ceea ce lucrurile au mai bun în ele, dar ceea ce au mai puțin bun"[139].

Meditația asupra vremelniciei acestei lumi și asupra morții, pe care o recomandă mereu Ioan Scărarul, e unul din mijloacele suverane ale dezlegării de farmecul ispitelor ce vin din afară.

Împietrirea simțurilor însă în indiferență totală e o poartă zăvorâtă în fața patimii, dar nu e totul. Pentru că patima, precum am văzut, poată să se nască nu numai din senzație, ci și din instinct și din idee.

Instinctul e un impuls înnăscut naturii vii, prin puterea căruia această natură se conduce cu necesitate și fără deliberare spre țelurile ce-i sunt fixate. În regnul animal instinctul lucrează cu o regularitate fără greș și cu o putere care, dacă se manifestă în fiecare ins, nu-i aparține totuși insului ci naturii biologice. Animalul nu e responsabil de instinctul care-i rânduiește în mod inconștient funcțiile biologice. De aceea actele lui nu sunt nici morale, nici imorale, după învățătura lui [Ioan] Damaschin, care rezumă doctrina creștină. În om însă instinctul e subordonat spiritului. În om, după doctrina lui Nicolae Paulescu[140], instinctul, condus

---

[139] *Suirea Carmelului*, cartea I, cap. XIII (după Pourrat).

[140] Nicolae C. Paulescu (1869–1931), profesor la Universitatea din București, reputat medic și savant creștin, descoperitorul insulinei. autorul lucrării *Fiziologie filosofică. I. Noțiunile de „suflet" și de „Dumnezeu"*, 1910; *IV. Instincte, patimi și conflicte*, 1921. Critic tranșant al materialismului, darwinismului și francmasoneriei. Un model de savant creștin autentic, ortodox și naționalist, elogiat de N. Crainic într-un articol din *Gândirea*, reluat în *Ortodoxie și etnocrație*, București, 1938,

de voința liberă, poate funcționa drept ca în animal, sau poate degenera în patimă. Căci patima, definită în raport cu instinctul, e o deviere de la funcția normală a lui. Instinctul foamei deviat poate deveni lăcomie; instinctul reproducerii deviat poate deveni desfrâu; instinctul posesiunii deviat poate deveni avariție. Și așa mai departe. Pe temeiul teoriei instinctelor formulată de Paulescu s-ar putea clarifica în mare parte asceza. Funcționarea firească a instinctelor ne dă pe omul normal. Funcționarea abuzivă a lor ne dă pe omul pătimaș. Restrângerea sau chiar suprimarea funcțiilor normale ale instinctelor ne dă pe omul ascet. În asceză instinctul posesiunii se suprimă prin votul sărăciei; instinctul reproducerii se suprimă prin votul fecioriei; instinctul foamei se reduce prin disciplina postului. Și așa mai departe.

Într-un sens mai înalt însă, instinctul reproducerii, care e instinctul iubirii, se suprimă în ordinea fizică, dar reapare spiritualizat în ordinea mistică a iubirii de Dumnezeu.

Cultivarea instinctelor, supuse disciplinei raționale a voinței, nu numai că suprimă patimile, dar e calea care duce la spiritualizarea însăși naturii fizice din om. Asceza aplică de fapt această disciplină instinctelor, chiar dacă din doctrina ei nu reiese în mod evident o teorie a lor. Dacă abaterea abuzivă a funcțiilor lor naște patima, restricția sau suprimarea lor din ordinea normală a naturii naște virtutea. Fiindcă instinctele din om numai prin ieșirea din normalul animalic capătă o valorificare morală în sens negativ sau în sens pozitiv.

Să ne ridicăm acum din ordinea instinctelor în ordinea superioară a spiritului. Am văzut, după expunerea lui Ioan Scărarul, că nu numai senzația, dar și ideea poate să nască patimă. Din această constatare decurge necesitatea purificării spirituale.

În ce constă *purificarea activă a spiritului* sau *noaptea spiritului [minții]* după Juan de la Cruz?

Ea constă în golirea celor trei facultăți superioare ale lui de conținutul lor creatural. Aceste trei facultăți sunt, după psihologia veche, *inteligența, memoria* și *voința*. În ordinea creștină, le corespund cele trei virtuți teologice. Astfel: inteligenței îi corespunde credința; memoriei îi corespunde nădejdea; voinței îi corespunde dragostea. Cele trei facultăți sunt imaginea Sfintei Treimi în spiritul omenesc. Cele trei virtuți sunt puteri supranaturale care vor hrăni, ca să zicem așa, cu element divin cele trei facultăți sau organe ale spiritului. Această hrană supranaturală însă devine posibilă prin evacuarea conținutului lumesc din cele trei organe ale spiritului.

---

p. 146–158. Cf. N. MLADIN, *Doctrina despre viață a profesorului N. Paulescu*, Sibiu, 1942, 60 p. (extras din *Revista teologică*, an XX, 1942). (n.ed.)

Purificarea activă a inteligenței. Pentru a înțelege această purificare, să ne reamintim metoda *teologiei afirmative* și a *teologiei negative*, făurită de Dionisie Areopagitul. Dumnezeu e tot ceea ce este, dar nu e nimic din ceea ce este. Sub raportul afirmativ, creaturile Îi seamănă; sub raportul negativ însă, creaturile, chiar cele superioare, nu-I seamănă. Concluzia teologiei negative e că Dumnezeu e fără de asemănare și mai presus de orice creatură. Inteligența noastră nu poate ajunge, prin urmare, în atingere nemijlocită cu Dumnezeu, pe calea afirmativă, adică acumulând în ea ideile lucrurilor și orânduindu-le după logica rațiunii. Fiindcă aceste idei sunt în disproporție prăpăstioasă cu nemărginirea lui Dumnezeu. Astfel, conținutul afirmativ al inteligenței noastre e de natură mai mult să împiedice unirea cu Dumnezeu decât s-o înlesnească. Metoda negativă cere o eliberare de acest conținut. Cu cât inteligența e mai liberă, cu atât suirea ei va fi mai ușoară. Ea va renunța deci la operațiunile psihologice, care sunt proprii activității intelectuale obișnuite. Următorul pasaj, pe care îl citează Pourrat și care, după părerea noastră, reamintește cu evidență influența Areopagitului asupra lui Juan de la Cruz, justifică necesitatea metodei negative:

„Pentru ca, în viața aceasta, inteligența să ajungă la unirea cu Dumnezeu, pe cât e posibil, trebuie să-i aplicăm mijlocul propriu de unire, mijloc având o asemănare apropiată cu scopul. Observați bine că, dintre toate creaturile, fie superioare, fie inferioare, nici una nu oferă acest mijloc apropiat și nu posedă asemănarea care trebuie cu Ființa dumnezeiască. După teologi, toate au, e adevărat, o anume legătură cu Dumnezeu și sunt marcate de o urmă divină mai accentuată la unele decât la altele, după gradul lor de excelență; dar între ele și Dumnezeu nu e nici o legătură, nici o asemănare esențială. În realitate, distanța ce desparte Ființa divină de ființa creată e nesfârșită; de aici neputința inteligenței de a pătrunde cu adevărat în Dumnezeu prin mijlocirea creaturilor, fie ele cerești sau pământești, pentru că le lipsește proporția și asemănarea”[141].

Sarcini declarate inutile, inteligența se va descurca rând pe rând de reprezentările lucrurilor sensibile, de ideile lucrurilor inteligibile, de plăsmuirile imaginației. În purismul său, Juan de la Cruz elimină din inteligență înseși faptele extraordinare care sunt viziunile miraculoase în forme sensibile sau viziunile interne imaginative. Toate acestea împiedică o unire pură cu Dumnezeu. Dar această golire totală a inteligenței nu înseamnă oare însăși distrugerea ei? Nu, fiindcă pe măsură ce ea se deșartă de conținutul firesc, pe aceeași măsură se umple de elementul supranatural al credinței. Eliminările se fac în favoarea credinței și sunt înlesnite de ea. Intrând în noaptea mortificării față de lume, inteligența intră în puterea

[141] *Suirea Carmelului*, cartea II, cap. VII (după Pourrat).

credinței în Dumnezeu. Convertirea ei în credință e ca o prelungire spirituală până la obiectul supremei uniri.

Purificarea activă a memoriei se realizează sub puterea nădejdii supranaturale. Lumea, chiar dacă ne-am despărțit de ea prin mortificarea simțurilor și prin mortificarea inteligenței, continuă să trăiască în noi sub forma amintirilor, care alcătuiesc conținutul memoriei. Multe din restricțiile regulilor monahale, precum am văzut în treacăt, își au rațiunea de a fi în uciderea ultimelor resturi de amintiri în legătură cu lumea. Purificarea activă a memoriei e, cu alte cuvinte, moartea tuturor amintirilor. Nimic din omul vechi nu trebuie să mai dăinuie în omul nou, în omul lăuntric. Golirea memoriei de conținutul amintirilor omenești se petrece prin înlocuirea lor cu elementul divin al nădejdii.

> „În măsura despuierii memoriei de formele și amintirile care nu sunt Dumnezeu — zice Juan de la Cruz —, în aceeași măsură ea se va așeza în Dumnezeu și va dispune de mai mult gol în nădejdea că Dumnezeu îl va umple în întregime."

Înnoptată sau mortificată ca legătură a sufletului cu trecutul, memoria se convertește în nădejde, în bucuria anticipată a adevărului divin pe care îl vom trăi cândva.

Același rigorism îl determină pe Juan de la Cruz să elimine chiar amintirea faptelor miraculoase pe care sufletul le-ar fi exprimat eventual.

Purificarea activă a voinței e despuierea ei de orice sentiment, de orice pasiune sau afecțiune față de lume, fie durere, fie teamă, fie bucurie. E „renunțarea la tot pentru a duce totul la Dumnezeu". Iubirea de creaturi e înlocuită cu dragostea divină. Voința noastră, convertită în dragoste supranaturală, dispare de fapt în voința lui Dumnezeu. Ea e unica mângâiere și unica desfătare. Orice alte mângâieri pe care ni le-ar procura bunăoară meditațiile sau alte îndeletniciri evlavioase, orice alte bucurii, fie ele dăruite de „favorurile supranaturale inferioare unirii mistice"[142], vor trebui părăsite pentru unica și înflăcărata preferință a dragostei de Dumnezeu.

Astfel P. Pourrat, discutând această exigență absolută a lui Juan de la Cruz de a suprima din suflet înseși faptele extraordinare, amintirea lor și bucuriile pe care le procură, socotește că autorul o face pentru a combate o anumită sectă spaniolă din timpul său, aceea a „iluminaților"[143] sau, cu termenul spaniol: *alumbrados*. Cum aceștia pretindeau că au frecvente viziuni sensibile și viziuni imaginative, Juan ar combate fenomenul, socotit ca o boală spirituală, excluzându-l din concepția sa de misticism pur. Explicația aceasta, legată de contingențe mărunte, ni

---

[142] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. III, p. 293.

[143] În locul expresiei echivoce „iluminiști" folosită în text. (n.ed.)

se pare însă insuficientă. Istoricește, Juan de la Cruz e ucenicul Terezei din Avila, care admite toate harurile extraordinare ale viziunilor sensibile și imaginative, deși trăiește în aceeași epocă a „iluminaților". Dacă ucenicul ei genial nu le admite, explicația e, poate, de altă natură. Juan de la Cruz e un filozof dublat de un mistic experimental. Ca pentru orice filozof mistic, pentru el suprema fericire e contemplația unitivă, pură. Toate celelalte fenomene sunt, pentru un asemenea spirit, de ordin secundar. Dionisie, care e maestrul lui incontestabil, vorbește despre faptele extraordinare cu destulă neîncredere, acordându-le abia o valoare simbolică. Magistrul Eckhart, care îi alimentează rigorismul într-o măsură imensă, manifestă un dispreț suveran pentru faptele extraordinare. Doctrina misticului german despre *Abgeschiedenheit* [despărțire, izolare] și despre *sărăcia divină* constituie expresia ultimă a purismului și a rigorismului în ce privește golul de realizat în spirit prin asceză. Golul acesta realizat de om, pentru a-l umple Dumnezeu cu lumina Lui orbitoare, este totuna cu acela preconizat în sistemul purificărilor active ale simțurilor și ale spiritului de Juan de la Cruz. Din acest punct de vedere, cuvintele lui Eckhart: „A fi gol de tot ce e creatural înseamnă a fi plin de Dumnezeu și a fi plin de ceea ce e creatural înseamnă a fi gol de Dumnezeu" vin ca o concluzie firească la doctrina ascetică a misticului spaniol. După expunerea sa, mai sistematică decât a oricărui autor, purificările active, convertind facultățile superioare ale spiritului omenesc în cele trei virtuți teologice, marchează limpede un proces de supranaturalizare a ființei omenești. Acesta e în realitate procesul urmărit de arta dură a ascezei. Căci toate aceste nevoințe înfricoșătoare, ce par uneori adevărate coborâri în chinurile iadului, n-ar avea nici un înțeles dacă din flacăra lor ființa omenească n-ar ieși mai pură, mai spiritualizată, mai transfigurată, mai supranaturalizată, pentru a o face vrednică de apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu, suprema ei fericire.

La capătul purificărilor active, sufletul, trecut prin „nopțile" mortificărilor, se găsește abia în „aurora" vieții mistice. După Juan de la Cruz, el e capabil acum de contemplație. Nu însă de contemplația mistică propriu-zisă, ci de o *contemplație activă*. Contemplația mistică, sau *pasivă*, va veni abia după procesul purificărilor pasive, ce are loc în faza iluminării.

Despre distincțiile acestor moduri de a contempla vom vorbi aparte, după ce vom fi sfârșit expunerea celor trei faze ale vieții spirituale.

Prelegerea a XI-a

Iluminarea

Iluminarea e a doua fază a vieții spirituale. Ea constă din tranziția de la purificare la contemplația unitivă. E deci o fază de progres ascendent de la omenesc la dumnezeiesc, de spiritualizare sau de iluminare. Ea cuprinde și elemente ascetice și elemente mistice, iar caracterul acesta mixt e o complexitate care îngreunează mult expunerea. Poate tocmai din pricina acestei complexități autorii mistici se deosebesc unii de alții în descrierea ei. Sunt totuși anumite semne specifice asupra cărora sunt de acord când le atribuie acestei faze. Astfel sunt purificările pasive, întărirea progresivă în virtuți, iluminarea sub puterea darurilor Duhului Sfânt, acordarea unor haruri extraordinare ca viziunile, profețiile, glosolaliile, taumaturgiile, și, în sfârșit, contemplația însăși. Maxim Mărturisitorul numește această fază *theoria*, cuvânt care înseamnă contemplație. Și, desigur, nu e vorba numai de o contemplație activă, care e, după cum am spus în treacăt, termenul purificărilor active, ci de o contemplație pasivă, sau cel puțin de începutul ei. Simeon Noul Teolog suprimă această fază — poate tocmai din pricina caracterului ei mixt; pentru el sunt două faze limpezi: asceza și contemplația. Se poate spune de asemenea că în metoda rugăciunii isihaste, care e o metodă sintetică și concentrată, faza iluminării nu joacă un rol deosebit.

Noi, propunându-ne să înfățișăm desfășurarea misticii individuale în legătură cu mistica Sfintelor Taine, care alcătuiește de fapt temelia ei permanentă, considerăm iluminarea în corespondență cu Mirungerea și ca o prelungire a ei, precum purificarea am considerat-o ca o prelungire a Botezului.

Botezul e moarte și renaștere totodată, adică purificare, dar și iluminare. Mirungerea, care e a doua Taină de inițiere, confirmă sau întărește iluminarea baptismală cu „pecetea darului Duhului Sfânt”. Dionisie, descriind ceremonia sfințirii mirului, vede în el pe Iisus Hristos Care ne-a uns întru sfințenie. Parfumul mirului simbolizează suavitățile cerești descoperite prin Hristos. Mulțimea

ingredientelor care îl compun simbolizează mulțimea darurilor Duhului Sfânt. Căci Mirungerea e „revărsarea Duhului Sfânt”[144] prin mijlocirea Mântuitorului.

După Nicolae Cabasila[145], „Tainele stabilesc o afinitate între sângele Lui (Hristos) și sângele nostru, și ne fac părtași la suferințele și la harurile pe care El le-a avut în virtutea întrupării”. Orice lucrare supranaturală, zice el, tot ce intră în categoria darurilor Duhului Sfânt, trebuie pus în legătură cu Mirungerea. Sau și mai direct: „Împărtășirea Duhului Sfânt și a darurilor Sale aparține Mirungerii.” Și el adaugă că se poate întâmpla ca efectele acestor daruri să nu se manifeste imediat, fiindcă Taina se administrează pruncilor. Când mai târziu se vor manifesta însă, mulțumită „muncilor, sudorilor și dragostei de Hristos”, producând iluminarea dată de Botez, nu trebuie să se uite că adevărata cauză rămâne tot Mirungerea.

Afară de împărtășirea darurilor Duhului Sfânt, învață Cabasila,

> „Taina Mirungerii[146] transmitea odinioară celor botezați harismele vindecărilor, ale profeției, ale limbilor și altele, care arătau tuturor puterea supranaturală a lui Hristos: aceste semne extraordinare erau necesare la vremea întemeierii Bisericii și a întăririi creștinismului. De fapt și după aceea, unii creștini au fost favorizați de ele și sunt chiar în zilele noastre; ei au prezis viitorul, au alungat demonii, au vindecat bolnavii prin rugăciunea lor, nu numai în viață fiind, dar și din adâncul mormântului: căci puterea supranaturală nu părăsește trupul fericiților nici după moarte”.

Așadar: Mirungerea, confirmând iluminarea baptismală prin pecetea darurilor Duhului Sfânt, împărtășește aceste daruri, precum și harisme extraordinare. Efectele acestea se pot manifesta mult mai târziu prin efortul voinței noastre. Dar ce prilej mai prielnic de manifestare poate fi decât faza iluminării din viața mistică? Înzestrările supranaturale cu care e dăruită ființa în pruncie prin administrarea acestei Taine sunt asemenea unor semințe îngropate în primăvară pentru a da roade mai târziu. Viața mistică e anotimpul favorabil înfloririi și rodirii. Într-adevăr, experiența mistică ne spune că întărirea facultăților spirituale, revărsarea darurilor Duhului Sfânt, precum și acordarea de harisme extraordinare, dacă sunt lucruri atribuite Mirungerii și despre care noi luăm cunoștință mai mult pe calea teoretic-dogmatică, în faza iluminării apar cu evidență incontestabilă ca realități lăuntrice trăite de cel care progresează în perfecțiune. De altfel, vorbind în general, noi suntem convinși că adevărul creștin, demonstrabil sau nedemonstrabil pe

---

[144] *Ierarhia bisericească* IV, 11.
[145] *Viața în Iisus Hristos*, cartea III.
[146] În loc de „confirmării” în text. (n.ed.)

cale teoretică, şi în special adevărul cuprins în doctrina Sfintelor Taine, se verifică cu o tărie categorică în experienţa mistică. Viaţa mistică e câmpul cultivat cu arta savantă a ascezei, unde seminţele doctrinei răsar şi cresc încarnate în covârşitoare realităţi spirituale. Aici lucrurile nu se învaţă, ci se trăiesc. Unui om care trăieşte în mediocritatea vieţii religioase de suprafaţă poţi să-i demonstrezi cu oricâtă ingeniozitate teoretică lucrarea tainică a Mirungerii şi chiar dacă îl vei convinge în abstract, nu vei izbuti totuşi să stârneşti aderenţa lui lăuntrică la asemenea lucruri. Un mistic însă, cu puterile trupeşti modelate şi subordonate cugetului şi cu spiritul subţiat până la sesizarea harului imponderabil, va trăi în căldura şi în lumina experienţei proprii încarnarea tuturor acestor adevăruri. Mirungerea se verifică experimental în faza iluminării. De aceea, oricâte apologii teoretice am scrie pentru demonstrarea adevărului creştin, nici una nu va avea puterea de convingere pe care o dă un simplu fapt din viaţa mistică. Mistica e singura apologie adevărată a doctrinei creştine, fiindcă e cea mai înaltă realizare a lui Iisus Hristos aici pe pământ.

Trecând la descrierea fazei iluminative — descriere despre care am spus că variază atât de mult de la un autor la altul —, credem că n-am putea s-o facem mai pe înţeles decât sistematizând-o în următoarele puncte:

1) cele şapte patimi sau vicii,
2) cele şapte virtuţi,
3) cele şapte daruri ale Sfântului Duh,
4) contemplaţia,
5) harismele.

În ce priveşte numărul patimilor sau viciilor capitale din care nasc toate celelalte vicii, în vechea literatură patristică vom întâlni câteodată numărul de opt, iar altă dată numărul de şapte. Sfântul Ioan Cassian, descriind regimurile monahale din Răsărit, numără opt patimi. Lucrarea în care vorbeşte pe larg despre ele e intitulată: *Despre viaţa chinoviilor şi despre remediile celor opt patimi*. Aceste opt patimi sunt următoarele: lăcomia, desfrâul, avariţia, mânia, tristeţea, dezgustul (urâtul sau trândăvia), slava deşartă şi trufia. Sfântul Ioan Scărarul însă, discutând această chestiune în treapta a XXI-a din *Scara paradisului*, unde vorbeşte tocmai despre slava deşartă, reduce cele opt patimi la şapte, justificând astfel această reducere:

„Sunt autori, zice dânsul, care, în tratatele lor, separă slava deşartă de trufie; de aceea, în loc de şapte păcate capitale, izvoarele obişnuite ale tuturor celorlalte, ei numără opt. Dar Sfântul Grigorie, numit cu drept cuvânt Teologul, precum şi alţi câţiva dascăli, nu deosebesc decât şapte; iar eu împărtăşesc părerea lor. Într-adevăr, cine e acela care, având fericirea să biruie slava deşartă, mai ră-

mâne în robia trufiei? Trebuie să mărturisim totuşi, continuă el, că între aceste două vicii există diferenţa dintre un copil şi un om deplin, dintre grâu şi pâine; căci slava deşartă poate fi socotită ca începutul trufiei, iar trufia ca perfecţiunea respingătoare a slavei deşarte."

Prin urmare, considerând slava deşartă ca un început al trufiei, numărul păcatelor capitale se reduc de la opt la şapte. Aşa le numără teologia de astăzi. Autorul *Scării paradisului* însă, descriind patimile cu o putere de analiză teologică şi psihologică într-adevăr magistrală, le dă altă rânduială şi altă numărătoare, după cum s-a putut vedea din rezumatul cărţii sale pe care l-am făcut în prelegerea despre izvoarele misticii. Sfântul nostru însă e de acord cu întreaga teologie când socoteşte că trufia e izvorul tuturor patimilor precum opusul ei — umilinţa — e izvorul tuturor virtuţilor. Dată fiind însemnătatea pe care o are cunoaşterea patimilor pentru viaţa spirituală, adică cunoaşterea răului provenit din *pofta* noastră, din *lumea* externă şi de la *diavol*, ar trebui să închinăm un curs întreg acestei chestiuni — ceea ce ar depăşi economia prelegerilor din anul acesta. Dacă autorii spirituali îi dau proporţii atât de întinse în scrierile lor e fiindcă nu se poate vorbi clar şi temeinic despre purificări fără să ştii anume care e materialul dăunător de care trebuie curăţit şi trupul şi sufletul. Chestiunea patimilor alcătuieşte marele şi importantul capitol de psihologie negativă a vieţii religioase, precum chestiunea virtuţilor, a darurilor şi a harurilor alcătuieşte marele capitol de psihologie pozitivă — naturală şi supranaturală — a ei.

Despre patimi se poate trata atât în faza purificării, cât şi în faza iluminării, de vreme ce, în prima fază, e vorba de ele în înţeles material şi psihologic, iar în a doua fază de înţelesul lor pe plan spiritual. Am spus că, după Ioan al Crucii, avem a face cu două ordine de purificări: *active* şi *pasive*. Despre cele active am vorbit în prelegerea trecută. Despre cele pasive e locul să vorbim acum. Purificările pasive se împart, ca şi cele active, în purificări ale simţurilor şi purificări ale spiritului. Dominicanul Garrigou-Lagrange[147], întemeiat pe Juan de la Cruz, rânduieşte purificările pasive ale simţurilor la începutul căii iluminative, iar purificările pasive ale spiritului la sfârşitul ei şi la începutul căii unitive. Aceste purificări, fiind o lucrare a harului, pe care omul o primeşte sau o suportă — motiv pentru care se numesc *pasive* —, este indiscutabil că fac parte din faza iluminării, caracterizată prin puternica influenţă a Duhului Sfânt.

Acum, care e raţiunea teologică a purificărilor pasive, a acestei radicale regenerări morale, singura care se ridică la starea unirii cu Dumnezeu? Ea e următoa-

[147] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois conversions et les trois voies*, Paris, 1933, p. 127 [trad. rom. pr. dr. L. Pandrea, Ed. Viaţa creştină, Cluj-Napoca, 1995].

rea: omul, oricât de eroică ar fi voința lui de purificare, nu poate prin propriile lui puteri să o realizeze radical. Dacă ar putea, atunci n-ar mai fi fost nevoie de opera mântuirii. Pentru regenerare e nevoie de ajutorul divin. Un singur lucru poate omul să-l facă din plin fără ajutor, și acest lucru e *răul*. Binele însă, măcar că e o înclinare înnăscută a libertății naturale, nu-l poate face în toată desăvârșirea lui decât cu ajutorul harului.

> „Copiii noștri, zice Ioan Scărarul, sunt mânia, invidia, clevetirea, răutatea, dușmănia, certurile, injuriile, ipocrizia, ura, dragostea de propria purtare și rezistența la sfaturile și la ordinele superiorilor”[148].

Bunătatea e rezultatul unei colaborări cu Dumnezeu sub impulsul său.

> „Trupul tău nu-ți aparține, zice în altă parte același autor; el e al lui Dumnezeu; căci Dumnezeu ți l-a dat. Nevoințele tale, strădaniile tale și efectele produse de ele, tot ce e în tine deci trebuie raportat la Dumnezeu, ca lucruri ce-i aparțin în mod esențial”[149].

Astfel, o purificare radicală, cum e cea pasivă, n-o poate da decât Dumnezeu la sfârșitul eforturilor tale active.

După Ioan al Crucii, purificările active, oricât de complete ar fi ele, nu sunt *esențiale*. Evacuarea simțurilor și a facultăților noastre superioare de conținutul creatural se aseamănă — întrebuințând imaginea lui — cu tăierea unei păduri: au dispărut copacii, dar au rămas rădăcinile. Aceste rădăcini nu le poate extirpa decât Dumnezeu. Ele sunt obiectul purificărilor pasive. Tratând despre noaptea obscură a simțurilor, intrate în pasivitate, Ioan al Crucii vorbește din nou despre cele șapte patimi, considerându-le de data aceasta în rădăcinile lor spirituale ce trebuie smulse. Ajuns în acest stadiu sufletul se găsește ca într-o temperatură fierbinte de maximă uscăciune. În stadiul activ, purificarea patimilor îi producea rând pe rând mângâierea biruințelor. Acum aceste mângâieri au dispărut. Spiritul [mintea], intrat întreg în purificarea esențială, trăiește sentimentul de panică a unui gol și a unei aridități înspăimântătoare. Absolut nimic nu-l mai leagă de pământ, dar încă nimic nu-i dă certitudinea că e legat de cer. Nesiguranța aceasta a propriului său destin constituie o tortură fără asemănare.

> „Spiritul [mintea], zice misticul spaniol, are impresia că e înghițit de viu de o fiară[150], că e digerat în pântecele ei întunecat, cu spaimele pe care Iona le-a încercat în genunea abdominală a monstrului marin. Și e necesar să treacă prin

[148] *Scara paradisului* XXII.
[149] *Scara paradisului* XXII.
[150] În loc de „bestie” în text. (n.ed.)

acest mormânt al morții obscure pentru a ajunge la reînnoirea care îl așteaptă”[151].

E un proces de „dezasimilare” totală de omul vechi, de asimilare operată de puterea divină. Ioan al Crucii aseamănă această stare cu o coborâre de viu în iad, unde sufletul se curățește anticipativ de păcatele pe care le-ar ispăși după moarte. O sleire totală de puteri în acest „gol absolut” îl face incapabil chiar să se roage. Nu e greu de identificat în această stare a purificărilor pasive, radicale, esențiale, ideea din doctrina Botezului: a muri întru Hristos pentru a învia întru El. Dar odată cu aceasta condiția iluminării în har e îndeplinită.

Progresul în virtute nu mai întâmpină de acum încolo piedicile de mai înainte. Locul celor șapte păcate dezrădăcinate îl iau cele șapte virtuți replantate în puterile spiritului de acțiunea Duhului Sfânt.

Cele șapte virtuți de care e vorba sunt alcătuite din credință, din nădejde și dragoste — trilogia specific creștină — și din cele patru virtuți cardinale sau morale: prudența, dreptatea, curajul[152] și cumpătarea. E foarte adevărat că acestea din urmă sunt, în ordinea naturală, virtuți filozofice, adică deprinderi însușite prin experiența obișnuită și verificate ca măsuri înțelepte, aplicate activităților omenești spre binele vieții. Dar în creștinism ele nu mai au înțelesul și proporția pur naturale. Sub influența grației habituale aceste patru virtuți cardinale capătă proporții mult mai mari decât ordinea naturală. Caracterul lor supranatural apare însă cu deosebire în viața mistică. Să luăm bunăoară cumpătarea. La un păgân înțelept ea are un anume sens care nu concordă întru totul cu cel creștin; la un creștin de grad mijlociu, cumpătarea e mult mai intensă și mai aspră. La un mistic, ea devine asceză eroică. Atunci când se transformă din măsură justă în feciorie, în blândețe sau în umilința ascetică, proporțiile ei nu mai seamănă întru nimic cu ceea ce un păgân înțelept numește cumpătare. Din măsuri ale vieții omenești, naturale, virtuțile cardinale devin în mistică măsuri ale vieții deiforme. Transformarea aceasta e o proporționalizare sau o dilatare, am putea zice, pe măsura idealului de perfecțiune morală, care este Mântuitorul. Dar această proporționalizare sau această dilatare nu e posibilă decât prin sporul de energie spirituală pe care îl aduce harul. Un creștin nu îndură fecioria de dragul fecioriei sau al vreunui sfat medical, ci din râvna de a realiza un înger în trup; și nu îndură umilința pentru umilință, ci de dragul lui Iisus Hristos. Dragostea de Dumnezeu orientează și crește aceste virtuți în direcția și către măreția obiectului acestei dragoste. Dar creșterea lor nu în-

[151] *Noaptea obscură*, cartea II, vol. III (după Pourrat).
[152] În loc de „forța” în text. (n.ed.)

seamnă altceva decât creşterea personalităţii morale spiritualizate sau iluminate a aceluia care le practică.

Numărul de patru al virtuţilor morale nu înseamnă că toate virtuţile morale se rezumă în el. Prudenţa, dreptatea, forţa şi cumpătarea sunt socotite numai puteri principale din care derivă celelalte virtuţi morale. Precum numărul de şapte păcate nu înseamnă că numai atâtea sunt. Ioan Scărarul socoteşte douăsprezece păcate principale. Dintre ele însă, zice el, singură trufia poate să ocupe într-un suflet locul tuturor celorlalte unsprezece. Fiindcă trufia e mama tuturor patimilor, precum cumpătarea, în extrema ei dimensiune de umilinţă, e mama tuturor virtuţilor. *Trufie* şi *umilinţă* sunt cele două piscuri prin care lumea păcatului şi lumea virtuţii se înfruntă.

Trufia e păcatul luciferic sau „descoperirea demonilor", cum zice Ioan Scărarul. Ea e „renunţarea la Dumnezeu" şi „renunţarea la harurile Lui". Dar mai mult: ea a fost tentativa demonică de uzurpare a lui Dumnezeu. Omul trufaş se exclude din societatea semenilor şi din intimitatea lui Dumnezeu, mutând centrul de greutate al tuturor lucrurilor în eul său orgolios. Trufia e un fel de negaţie a lui Dumnezeu şi o autoîndumnezeire. În anumite spirite superioare, de filozofi şi de savanţi, ea îmbracă forma celui mai acerb ateism. De aceea e socotită ca păcatul cel mai mare şi izvorul tuturor celorlalte.

Umilinţa e opusul ei. Ea e produsul dragostei divine. După ce reaminteşte toate definiţiile pe care i le-a dat patristica, Ioan Scărarul adaugă:

> „După ce le-am meditat cu atenţie pe toate, mi-e cu neputinţă să înţeleg toată întinderea acestei virtuţi. Astfel, tot ce pot să fac aici e că, fiind ultimul şi cel mai mic dintre toţi, să adun ca un căţel fărâmiturile prânzului, adică de la gura acestor oameni înţelepţi şi luminaţi şi să spun că: umilinţa e o graţie de preţ, pe care Dumnezeu o face unui suflet, şi care nu se poate rosti în cuvinte şi nu se cunoaşte decât de cei care au experimentat-o în mod fericit; ea îşi trage numele din Dumnezeu Însuşi şi e un dar cu totul divin"[153].

Fiindcă umilinţa e Însuşi Fiul lui Dumnezeu înjosit până la chipul omenesc batjocorit şi răstignit. Pentru un creştin ea înseamnă identificarea în sfintele patimi ale lui Iisus Hristos. Astfel umilinţa apare ca izvor al tuturor celorlalte virtuţi morale. Şi dacă ea e un har sau un dar al lui Dumnezeu, urmează că toate celelalte virtuţi sunt haruri sau daruri divine. În sensul acesta, virtuţile morale au un caracter teandric sau, cum se zice obişnuit în teologie: supranatural.

În ce priveşte cele trei virtuţi teologice, care constituie specificul vieţii creştine — imaginea treimică în suflet, răsădiri directe ale harului în noi, a căror orientare

[153] *Scara paradisului* XXV.

e Dumnezeu în trei Fețe —, am arătat în prelegerea trecută modul — care rămâne totuși misterios — cum ele convertesc pe rând cele trei facultăți superioare ale spiritului și cum inteligența devine credință, memoria devine nădejde, iar voința devine dragoste. După purificările pasive, de caracter esențial, înțelegem mai bine rolul preponderent pe care îl au cele trei virtuți în faza iluminării.

Tot în această fază, după cum am anunțat, sunt rânduite cele șapte daruri ale Duhului Sfânt. Aceste daruri, care prin efectele lor sunt altceva decât harurile, au o importanță covârșitoare în viața mistică. Toți autorii, răsăriteni sau apuseni, vechi sau moderni, sunt de acord în această privință, deși prea puțini dintre ei încearcă să precizeze înrâurirea darurilor. Nicolae Cabasila recunoaște acțiunea lor specifică în Mirungere, iar Ioan Scărarul vorbește aproape pe fiecare pagină despre ele. Precum cele șapte virtuți înlocuiesc în suflet cele șapte patimi, tot astfel cele șapte daruri se revarsă asupra virtuților sporindu-le tăria. Propriu-zis ele nu sunt mai mari decât virtuțile și nu lucrează direct asupra lor, ci asupra puterilor noastre sufletești pentru a le face mai apte de virtuți.

Darurile Duhului Sfânt sunt următoarele: darul *sfatului*, darul *evlaviei*, darul *puterii*, darul *temerii*, darul *științei*, darul *înțelegerii* și darul *înțelepciunii* [cf. *Is* 11, 2–3].

Înrâurirea lor constă în ajutorul adăugat sufletului pentru a se exercita în adâncirea virtuților.

Darurile corespund virtuților în modul următor:

„Darul *inteligenței* ne face să pătrundem mai departe în adevărurile *credinței* pentru a le descoperi comorile ascunse și armoniile de taină; darul *științei* ne face să privim lucrurile create în legăturile lor cu Dumnezeu; darul *temerii* întărește *nădejdea*, desfăcându-ne de bunurile înșelătoare ale lumii, care ar putea să ne atragă în păcat și, prin aceasta, sporind în noi dorul de bunurile cerului. Darul *înțelepciunii*, făcându-ne să *gustăm* lucrurile divine, intensifică *dragostea de Dumnezeu*. *Prudența* este în mare măsură desăvârșită de darul *sfatului*, care ne face să cunoaștem în cazurile particulare și grele ceea ce trebuie și ceea ce nu. Darul *evlaviei* desăvârșește virtuțile *religiei*, care e legată de justiție, făcându-ne să vedem în Dumnezeu un părinte, pe Care ne simțim fericiți să-L preamărim prin dragoste. Darul *puterii*[154] completează virtutea cu același nume, ațâțându-ne să practicăm eroismul în a suporta și a lucra”[155].

[154] În loc de „forței” în text. (n.ed.)

[155] Adolphe Tanquerey (1854–1932), sulpician, faimos profesor autor de manuale de teologie latine (*Synopsis Theologicae*) de dogmatică (2 vol., 1894), teologie fundamentală (4 vol., 1896), morală și pastorală (3 vol., 1902–1905), precum și al unui nu mai puțin faimos manual de teologie ascetică și mistică în franceză, în două volume, 1923–1924, *Précis de théologie ascétique et mystique*, reeditat de nouă ori și tradus în zece limbi, printre care și arabă. Confratele său Jean Gautier

Prin urmare, acțiunea darurilor se exercită asupra facultăților și puterilor noastre sufletești în sensul unei mai bune dispoziții, unei mai fine subțieri, unei mai mari mlădieri, pentru a le pregăti să primească harurile mistice speciale. Jacques Maritain[156] ne spune că orice cunoaștere mistică fiind supranaturală necesită o inspirație specială din partea lui Dumnezeu pentru ca să putem ajunge la ea. Darurile Duhului Sfânt pregătesc astfel sufletul făcându-l mai mobil pentru această inspirație divină. Noi știm însă din teologie că inspirațiile sunt lucrări ale grației actuale. Și în cazul acesta darurile Duhului Sfânt îndeplinesc pregătirile pentru a primi grațiile actuale.

Viziunile, extazele, minunile, cum sunt glosolaliile și celelalte fapte extraordinare, care sunt adesea accesoriile contemplației mistice, și care abundă, după cazuri, în această fază a iluminării, sunt de asemenea efecte ale grației actuale sau ale harului lucrător. Despre faptele extraordinare ne vom ocupa însă într-un capitol aparte.

Ceea ce trebuie să adăugăm este că, în faza iluminării, sufletul devenind apt de contemplația mistică propriu-zisă, dintre darurile Duhului Sfânt acelea care au aici rol preponderent sunt darul înțelegerii și darul înțelepciunii. Contemplația e cunoaștere intuitivă și afectivă, adică o cunoaștere prin dragostea divină. Dintre facultățile noastre sufletești, în joc intră, prin urmare, inteligența convertită în credință și voința convertită în dragoste. Darul înțelegerii și darul înțelepciunii sporesc, cu înrâuririle lor respective, pregătirea pentru contemplație.

(1896–1989) a realizat o versiune simplificată pentru laici sub titlul mai puțin tehnic *Pour ma vie intérieure. Abrégé de théologie ascétique et mystique* à l'usage des pieux fidèles et des militants de l'Action Catholique, Paris – Tournai – Rome, 1936, citată aici de Crainic: *Abrégé de théologie ascétique et mystique*, p. 53–54.

[156] J. MARITAIN, *[Distinguer pour unir ou] Les degrés du savoir*, [Paris, 1932,] p. 514.

Prelegerea a XII-a

Unirea

A treia fază a vieții spirituale e unirea mistică. Apusenii o numesc de predilecție *via unitiva;* răsăritenii o numesc *theologia*. Termenul de *theologia* nu are aici înțelesul de participare științifică la tezaurul revelației, ci pe acela de participare harică și personală la viața intimă și tainică a lui Dumnezeu. În grai bisericesc *a teologhisi* nu înseamnă a dezbate probleme teologice, ci a trăi în Dumnezeu, a-L experimenta în mod viu, nemijlocit și personal. A studia teologia nu înseamnă cu necesitate a îndeplini un act religios, fiindcă poate s-o studieze și un necredincios, fie cu scopul de a adera la ea, fie cu scopul de a o combate. Studiul teologic începe să aibă o valoare religioasă numai din clipa când subiectul aderă la adevărul lui prin credință, îi îmbrățișează cu nădejde binele făgăduit până dincolo de veac și se înflăcărează de dragoste pentru frumusețea-i nemărginită. Între a studia teologia și a o trăi sau a „teologhisi" e o distanță ca de la pământ la cer. Orice netrebnic poate să studieze, dar să „teologhisească" poate numai un sfânt.

A treia fază a vieții spirituale ne dă, prin urmare, adevăratul înțeles al teologiei — adică mistica unire cu Dumnezeu —, dându-ne totodată înțelesul celorlalte două faze anterioare. Purificarea și iluminarea nu sunt unități aparte și nici scopuri în sine. Sunt numai etape ale unui drum suitor către Dumnezeu. Nevoințele ascetice cu dimensiunile lor neobișnuite ar rămâne tragedii eroice, dar zadarnice, dacă nu s-ar raporta, proporționate, la scopul sfânt pe care îl urmăresc. Nu există în realitate semne despărțitoare între aceste faze, ci numai grade de participare la viața divină. A trăi viața în Hristos și a trăi tot mai multă viață în El, aceasta e aspirația și voința de realizare a spiritualității. Ea e însă unitară în variatele trepte[157] și etape, tot așa precum Hristos, modelul, călăuza și izvorul ei, unul este. Iisus Hristos e Calea, e Adevărul și e Viața [*In* 14, 6]. A te spiritualiza înseamnă a-L imita, adică a-I îndura patimile pe calea ascezei, a te ilumina de adevărul descoperit prin El pentru a ajunge la viața divină. Voind să afirme această unitate spirituală în varietatea treptelor și a etapelor, unii autori aseamănă evoluția vieții mistice cu etapele vieții unui om: copilăria, care ar corespunde purificării, adolescența, care ar corespunde iluminării și maturitatea, care ar corespunde unirii. Analogia aceasta vrea să exprime, pe de o parte, creșterea progresivă, iar, pe de alta, crizele caracteristice, de transformare, ce se pot observa în dezvoltarea unui om, asemănătoare crizelor vieții spirituale. Alți autori, considerând mai ales esența spiritualității, care e unirea în dragoste, aseamănă purificarea cu perioada în care doi îndrăgostiți se cunosc, iluminarea cu logodna lor, iar unirea mistică cu nunta lor. Această analogie nu e întâmplătoare; ea pornește din fermecătorul poem al *Cântării Cântărilor* în al cărui mistic simbolism mireasa e Biserica, iar mirele e Hristos, sau mireasa e inima înflăcărată de mirele divin. Faza a treia e nunta de taină, când sufletul e primit în cămara de lumină a Mântuitorului. Pentru a exprima aceeași idee de unitate în progresul spiritual, precum și divinul model al acestui progres, Ioan Scărarul numără treptele de sfințire după cei treizeci de ani de viață ai Mântuitorului, până la Botez, când se

[157] Aici și în continuare „trepte" în loc de „grade". (n.ed.)

descoperă în mod miraculos dumnezeirea Lui. Treapta a XXX-a e faza unirii, asemănătoare cu revelația Sfintei Treimi din ziua Botezului — ceea ce vrea să spună că numai prin Hristos, prin însușirea sfintei Lui umanități putem ajunge la vederea dumnezeirii. Simeon Noul Teolog, care e una din cele mai strălucitoare ilustrări ale sensului mistic al teologiei, descrie sporul lăuntric de viață duhovnicească în modul următor:

> „Am luat peste dar darul, și peste facerea de bine facere de bine, și peste foc foc, și peste văpaie văpaie, și lângă suire mi-am adăugat suire. Iar desăvârșirea suirii este lumina și, lângă lumină, lumină mai luminată. Și în mijlocul acesteia, iarăși, soare luminos a strălucit și dintr-însul s-au arătat raze și acestea pe toate le-au împlinit”[158].

Procesul descris de el, în felul acesta și în numeroase alte feluri, și a cărui descriere e numai o palidă redare a trăirii personale în flacăra Duhului Sfânt, e procesul transfigurării, al prefacerii din *trup omenesc* în *trup duhovnicesc*. Transfigurarea e sensul ultim al teologiei și al ortodoxiei. Știință și credință, practica virtuților și plăsmuirile omului, rugăciunea și contemplația, viața insului și viața istorică întreagă, toate aleargă în mod convergent spre Muntele Taborului, unde s-a petrecut minunea glorificării în lumina anticipată a vieții viitoare. Lumina taborică e centrul de atracție al acțiunii și al contemplației ortodoxe. Iar principiul care stă la baza acestei orientări e credința în prefacerea naturii create din stricăcioasă în nestricăcioasă, din vremelnică în eternizată, din păcătoasă în sfântă, din omenească în îndumnezeită. Minunea transfigurării de pe Muntele Tabor e pentru Ortodoxie, alături de Învierea Domnului, dovada istorică a vieții viitoare și a gloriei cerești din acea viață. Mistica răsăriteană, încă de la începuturile ei, pe când se constituia ca o știință secretă a contemplației divine, de care sunt capabile spiritele superioare, prin inițiere, își întemeiază tradiția în minunea de pe Tabor. Iar lumina care a strălucit pe chipul dumnezeiesc al Mântuitorului a rămas până azi obiectul și țelul contemplației ortodoxe. Credința în transfigurare e puterea dinamică, ce pune în mișcare și absoarbe spre cer întreaga viață religioasă a Răsăritului.

De aceea, Taina sfintei Euharistii e sâmburele de foc al cultului ortodox. Ea e misterul prefacerii naturii create în natură divină. Vinul și apa prefăcute în sângele Mântuitorului, pâinea prefăcută în trupul Lui constituie hrana fără prihană, care transformă natura creată în natură divină. Esența practică și reală a religiei noastre e acest praznic misterios în care Hristos în carne adevărată și în sânge adevărat se împarte mâncare credincioșilor. Iar dacă sângele și carnea divină păstrează aspectul de vin și pâine, după prefacere, Ioan Damaschinul, sprijinindu-se pe Grigorie al Nyssei, lămurește că aceasta e o concesie pe care Dumnezeu o face neputinței omenești: firea omenească „de multe ori se întoarce îngrețoșându-se de la cele ce nu sunt obișnuite. De aceea, făcând pogorârea cea obișnuită, prin cele obișnuite firii face cele mai presus de fire”[159]. E însemnat de asemenea să știm că nu trupul cel înălțat la cer se coboară în Euharistie, ci „pâinea și vinul se prefac în trup și sânge al lui Dumnezeu”, întocmai cu trupul cel născut din Fecioara Maria. Cu alte cuvinte, natura creată e aceea care se îndumnezeiește necontenit în această Taină a Tainelor. Dar pâinea și vinul, ne învață mai departe Ioan Damaschinul, nu sunt simple imagini sau simboluri ale Dumnezeului-om, „ci însuși trupul Domnului îndumnezeit, fiindcă Însuși Domnul a zis: Acesta este nu chip al trupului, ci trupul Meu; și nu chip al sângelui, ci sângele Meu… «De nu veți mânca trupul Fiului Omului și de nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață întru voi… Pentru că trupul Meu adevărată mâncare este și sângele Meu adevărată băutură este… Cel ce Mă mănâncă pe Mine viu va fi» [*In* 6, 53–57]”. Astfel actul cuminecării la praznicul euharistic e un proces de asimilare divină pe cale concretă, reală, fizică; Ortodoxia e un organism mistic, în care creștinii sunt membrele trupului lui Hristos, precum coardele de viță sunt legate organic de butucul lor. Condiția de viață a acestui

---

[158] SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântul* 16 în trad. rom.

[159] IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, cartea IV, cap. XIII.

organism e ca aceeași carne să-l alcătuiască și același sânge să circule în toate ramificațiile lui. Hrana euharistică, obținută prin prefacerea misterioasă a elementelor din natura creată, are ca scop nu de a asimila pe Hristos naturii noastre, ci de a asimila natura noastră lui Hristos. Prin cuminecătură nu-L facem pe Hristos asemenea nouă — aceasta ar însemna desdumnezeirea și profanarea Lui —, ci El ne face asemenea Lui — ceea ce înseamnă transfigurarea sau îndumnezeirea noastră.

Lucrul acesta îl înțelegem mai bine dacă reamintim că Hristos în Euharistie nu e numai obiectul praznicului mistic, ci totodată subiect prin a cărui energie activă se lucrează asimilarea. În marele organism duhovnicesc al Bisericii, El e capul; El e inima care pulsează sângele vieții, El e spiritul care transformă și face viu. Față de creația naturală, transfigurarea e a doua creație, dar o creație spirituală. Acum însă Hristos nu creează din aceeași materie din care a creat la origine, zice Nicolae Cabasila: „Atunci a folosit țărâna pământului, acum face apel la propria Sa carne”[160]. Atunci a insuflat în om un suflu de viață, acum ne comunică Duhul Său Însuși. Atunci ne-a luminat cu o lumină ieșită din adâncul întunericului, acum El Însuși e lumina din sufletele noastre[161].

Creștinismul e a doua creație a omului. Întâiul Adam a fost făcut din țărână. Noul Adam se naște din Dumnezeu. Viața lui spirituală e participare directă la viața lui Dumnezeu. Această creație a omului duhovnicesc se operează prin Sfintele Taine în care Hristos e prezent. Într-o admirabilă formă sintetică exprimă Cabasila această idee:

> „Mai întâi, prin Botez — zice el —, Hristos își creează membrele; în Mirungere le întărește prin Duhul Sfânt; în Euharistie El e prezent în ele și le ajută să cucerească victoria”[162].

În lucrarea asimilării divine, Mântuitorul e, prin urmare, principul activ, transformator, creator. Precum elementele naturii nu rămân indiferente la puterea focului, tot astfel elementele noii creații spirituale se transformă prin puterea dinamică a lui Hristos. Domnul euharistic e focul purificator și mai mult decât atât: focul regenerator. Dar această regenerare nu e altceva decât „adorare, filiație sau adopție” — căci aceste cuvinte, după Cabasila, înseamnă unul și același lucru.

În procesul de asimilare divină al Euharistiei se realizează cu deosebire filiația și adopția, adică integrarea noastră ca membre ale trupului mistic al lui Hristos.

Filiația, lămurește Cabasila, e comunitate de sânge și de carne. Ea se stabilește prin asimilarea euharistică. Dar filiația duhovnicească înfățișează o superioritate incomparabilă față de cea naturală. În ordinea naturală, părinții transmit copiilor sângele și carnea. Dar pentru a se putea dezvolta ca ființe aparte copiii trebuie să se despartă de părinți. Carnea, care a fost a părinților, devine a fiilor; sângele, care a fost al părinților, de asemenea. În filiația sacramentală sau duhovnicească însă carnea pe care o primim n-a fost a lui Hristos, ci e necontenit a Lui; sângele pe care îl primim n-a fost al lui Hristos, ci e necontenit al Lui. „Adevărata comuniune are loc când aceeași entitate aparține la două ființe în comun și simultan” — iar nu în succesiune cronologică, după cum se petrece în ordinea naturală. Dacă acolo condiția dezvoltării insului e separația de părinți, aici condiția dezvoltării insului duhovnicesc e, dimpotrivă, contactul unitiv și organic, neîntrerupt. În ordinea duhovnicească, separația înseamnă moarte. Singură comuniunea cu Hristos e viața. Cabasila crede, împreună cu întregul monahism răsăritean, de care am amintit, că filiația duhovnicească șterge până și „urma și numele” filiației naturale. Și această credință e justificată de preceptele evanghelice cunoscute.

Prin comuniunea euharistică devenim fii după trupul și sângele Domnului: „Celor care L-au primit, Cuvântul le-a dat puterea de a deveni fiii lui Dumnezeu” (*In* 1, 12).

---

[160] *Viața în Iisus Hristos*, cartea IV.
[161] *Viața în Iisus Hristos*, cartea IV.
[162] *Viața în Iisus Hristos*, cartea IV.

În unirea euharistică, prin asimilarea trupului și a sângelui sfânt, înțelegem mai limpede caracterul realist și teandric al misticii ortodoxe.

Filiația duhovnicească e, cu alt termen, adopția supranaturală. Cabasila face aceeași distincție între ea și adopția naturală. Aceasta din urmă e o simplă transmitere de nume. Părintele nu are altceva comun cu fiul adoptiv. Pe câtă vreme în adopția supranaturală există o naștere reală și prin ea ești în comuniune cu Fiul unic, nu în înțeles figurat, ci în înțeles propriu, iar aceasta: prin sânge, prin carne, prin viață. Și ce e mai măreț decât să fii recunoscut membru al Fiului Său de către Tatăl, Care regăsește în fizionomia noastră trăsăturile propriul Său Fiu: „El i-a predestinat să fie asemenea chipului Fiului Său (*Rm* 8, 29)”[163].

Trăsăturile Fiului, care ni se transmit prin unirea mistică, sunt trăsăturile transfigurate în gloria veșnică pe Muntele Taborului. Dar pentru a ajunge pe această înălțime, trebuie mai întâi trudele, sângerările și îngenuncherile suirii. Nimeni nu ajunge pe vârful Taborului mistic până n-a urcat drumul Calvarului și nu s-a răstignit pe crucea Golgotei. Golgota ascezelor e condiția Taborului mistic. La Hristos Cel transfigurat se ajunge prin Hristos Cel răstignit și ucis. De aceea Taina Euharistiei e precedată de Taina Pocăinței, a purificării de păcate. Un oaspete cu cât e mai mare, cu atât pregătirile pentru a-l primi sunt mai meticuloase și tremurul sufletesc care le însoțește e mai intens. Hristos Cel euharistic nu intră decât în templele Duhului Sfânt. Și numai când ființa noastră devine templu duhovnicesc se face capabilă de praznicul euharistic. Precum altarul, pe masa căruia va arde focul acestei jertfe fără asemănare, se curățește și se sfințește mai întâi prin slujbă deosebită, tot astfel trupul în care se va reaprinde același foc trebuie sfințit ca un altar sacru. Purificările îndelungi pe care le cere mistica propriu-zisă, ca o pregătire pentru unirea supranaturală cu Dumnezeu, sunt necesare, chiar dacă nu în aceeași măsură eroică, și pentru unirea sacramentală. Toate rânduielile posturilor și ale slujbelor, care preced sărbătorile apostolice, pe cele ale Maicii Domnului, Nașterea și Învierea, nu sunt altceva decât o asceză îmblânzită și repartizată calendaristic, pentru pregătirea și purificarea poporului în vederea contactului euharistic cu Dumnezeu. Esența ortodoxiei noastre întreagă e mistică. În centrul vieții noastre bisericești arde permanent focul euharistic al jertfei celei fără de sânge, prin care natura pământească se regenerează și se convertește în natură duhovnicească. Focul euharistic e focul dragostei lui Hristos pentru făpturile Sale. Și dacă de El nu ne putem apropia decât purificați, aceasta înseamnă, într-un înțeles mai înalt, că dragostea dumnezeiască este atât de imensă, atât de intensă și de generoasă, încât nu cere de la noi nimic omenesc pentru a ne sfinți și a ne îndumnezei. Precum Dumnezeu n-a cerut nimic de la om când l-a creat întâia oară din țărână, tot astfel nu cere nimic de la el acum, când îl creează din nou în Duh din trup și din sânge divin. De aici decurg acele purificări eroice, care se numesc lepădare de lume și lepădare de sine, mortificări ale trupului și ale sufletului, stingerea omului lumesc sau a omului creatural păcătoșit, pentru ca Hristos să-l reaprindă într-o formă transfigurată, din flacăra propriei Sale vieți.

> „Să ne apropiem de dânsul cu dragoste fierbinte și, în chipul crucii palmele închipuindu-le, să privim trupul Celui răstignit și, punând peste dânsul ochii și buzele și fruntea, cu dumnezeiescul cărbune să ne împărtășim, ca focul dragostei din noi luând și înfocarea cea din cărbune să ardă păcatele noastre și să lumineze inimile noastre, și cu împărtășirea dumnezeiescului foc să ne aprindem și să ne îndumnezeim”, zice Ioan Damaschinul.

Orice acțiune e direct proporțională cu scopul pe care îl urmărește. Dar scopul vieții religioase e îndumnezeirea. Un scop atât de mare pretinde însă o acțiune de pregătire pe măsura lui. Omul e însă incapabil să iasă din proporțiile naturii actuale prin propriile sale puteri, care sunt invers proporționale cu scopul îndumnezeirii. Măsura îndumnezeirii e Dumnezeu Însuși. De aceea nemărginita dragoste a Lui pentru creaturi pune în lucrare energiile harului ca, activând în

[163] *Viața în Iisus Hristos*, cartea IV.

concordanță cu voința noastră de perfecțiune, să ne dilate progresiv și supraomenește până la proporțiile convenabile unirii mistice. Hristos lucrează împreună cu noi la progresiva noastră zidire din nou, începând cu Taina Botezului. El e prezent și activ în toate Tainele care duc la cununa lor — Euharistia —, precum e prezent și împreună lucrător prin harul Duhului Sfânt în toate strădaniile ascetice și mistice, care năzuiesc la unirea supremă. Între mistica liturgică sau sacramentală și mistica individuală e o legătură atât de strânsă, încât terminologia Sfintelor Taine e identică cu terminologia vieții contemplative. Transfigurarea sau îndumnezeirea e scopul lor unic. Principiul directei proporționări la acest scop determină metoda uneia și metoda celeilalte. Mistica individuală e legată atât de strâns de mistica sacramentală, încât cea dintâi apare ca o reverberație imaterializată, spiritualizată, a celei din urmă.

Necesară pentru sfințirea sau transfigurarea tuturor credincioșilor e mistica sacramentală. Ea constituie fundamentul vieții istorice a Ortodoxiei. Cât e de înrădăcinată în firea popoarelor ortodoxe se poate vedea din atitudinea lor în istorie. Dacă popoarele ortodoxe nu transformă mediul cosmic în care trăiesc în civilizații materiale strălucitoare e că, pentru ele, raiul nu mai poate avea ființă pământească. Cetatea lui Dumnezeu sau Împărăția Lui nu e din lumea aceasta. Ea va trebui să fie Ierusalimul ceresc. Absorbite în această viziune a unui pământ și a unui cer transfigurate în plan eshatologic, popoarele ortodoxe dezvoltă o viață materială redusă la strictul necesar. Din punct de vedere politic utilitarist e poate o slăbiciune. Din punct de vedere spiritual creștin, ele încarnează însă adevărata doctrină a Mântuitorului. A le obiecta această calitate ca o slăbiciune înseamnă a obiecta Mântuitorului slăbiciunea politică de a fi refuzat să fie împăratul iudeilor pentru a lupta împotriva stăpânirii romane. Într-aceasta noi ne deosebim fundamental de apuseni, care au proclamat pe Mântuitorul cezar roman fără voia Sa. Căci, fără îndoială, nu e nimeni nebun să creadă că Sfântul Petru s-a dus la Roma cu gândul de a întemeia viitorilor papi o împărăție politică pe pământ. Catolicismul din acest punct de vedere e o falsificare grosolană a spiritului autentic creștin. Acest spirit autentic e întrupat în atitudinea apolitică a popoarelor ortodoxe. Statul e pentru Ortodoxie organizația firească în marginile firești ale naționalității, adică o necesitate născută din condiția umană vremelnică. Dar Ortodoxia nu se identifică cu statul fiindcă nu vede în el un Ierusalim pământesc, precum Iisus Hristos n-a voit să fie împărat politic. Civilizația materială în Ortodoxie se reduce la un minimum necesar. Ceea ce este o trăsătură profund creștină. Când partea materială a prisosit unui popor, el a dăruit bucuros acest prisos altul popor mai neajutorat. Imensele daruri făcute de poporul românesc Bisericii grecești ajunsă în restriște sub dominația turcească și mai în urmă repetate în același scop de poporul rusesc constituie un fenomen cu totul ortodox, pe care nu-l întâlnim în aria nici unei alte forme de creștinism istoric.

Atitudinea aceasta e dictată de mentalitate modelată în aceste popoare de mistica sacramentală, care e substanța Ortodoxiei și care a absorbit sufletul acestor popoare dincolo de veac, în viziunea eshatologică a cerului nou și a pământului nou. Ierusalimul misticii ortodoxe nu are nimic pământesc care să-i întunece strălucirea. El licăre în lumina neînserată a înaltelor contemplații. Ortodoxia e mai puțin activă în sensul practic, material, și mai mult contemplativă în sensul că energiile ei spirituale se concentrează în zenitul transfigurării taborice. Dacă atitudinea Martei și atitudinea Mariei la primirea oaspetelui divin sunt deopotrivă de bune, nu e mai puțin adevărat că oaspetele divin a preferat contemplația Mariei. Se pare că în Occident grija gospodărească de cele pământești, a Martei, covârșește contemplația Mariei. Este incontestabil însă că Răsăritul ortodox a realizat contemplația Mariei într-o măsură atât de întinsă, încât aceasta alcătuiește caracteristica fundamentală a creștinismului nostru istoric. Trupul mistic al lui Hristos, ale cărui membre legate organic de întreg prin aceeași carne și prin același sânge sfânt al Euharistiei, nu s-a îmbrăcat aici în zalele cuceririi pământului, ci în lumina care arde, purifică și regenerează. Aici Hristos e Cel care a domnit și scaunul Său n-a fost uzurpat de nici un cezar cu tiară pe cap. Ce frumos și ce drepte apar în lumina istoriei ortodoxe cuvintele lui Nicolae Cabasila:

„Prin întâia creație, Hristos a devenit stăpânul naturii, prin noua creație, El devine stăpânul voinței noastre. Dar a trage după Sine omenirea, după ce a subjugat și a supus inteligența și liberul nostru arbitru, din care constă omul întreg, iată ceea ce se numește a domni peste om”[164].

A subjuga inteligența și libertatea fiecăruia nu înseamnă însă o nouă robie. Fiindcă subjugarea creștină e o acceptare de bunăvoie a jugului lui Hristos. Ea înseamnă suprema treaptă de perfecțiune fiindcă e ridicarea din condiția umană în orizontul luminii dumnezeiești. Jugul acesta înseamnă voința lui Hristos trăind și lucrând prin voința insului. El e asimilarea în comunitatea organismului mistic, hrănit din seva supranaturală a vieții sacramentale.

La această concepție integrală a misticii ortodoxe, am spus, mistica individuală apare numai ca o reverberație imaterială a focului euharistic. Mistica sacramentală e la îndemâna tuturor fiindcă apare îmbrăcată în forme materiale sensibile — concesie pe care Dumnezeu o face slăbiciunii noastre omenești. Mistica individuală nu se dispensează de cea dintâi, dar năzuiește ceva mai mult. Hristos a zis: „Eu am venit ca lumea viață să aibă, și mai multă să aibă” [*In* 10, 10]. Mistica sacramentală realizează această *viață* prin care lumea e asimilată euharistic în trupul mistic. Cea individuală realizează un plus de viață conținut în gradația Mântuitorului: *mai multă să aibă!* Dacă Sfintele Taine pregătesc o desăvârșire ce se va putea experimenta integral numai în viața de dincolo, mistica individuală anticipează această experiență, această trăire a desăvârșirii încă de aici de pe pământ. Minunea de pe Muntele Taborului e confirmată de experiența sublimă a atâtor sfinți transfigurați încă din condiția umilitei lor condiții umane. Și această atestare experimentală a îndumnezeirii confirmă cu puterea unor încarnații istorice doctrina euharistică despre unirea cu Dumnezeu.

De aceea, fie că e vorba de unirea după modelul sacramental, fie că e vorba de unirea după modul pur spiritual, autorii răsăriteni o numesc cu același termen de nuntă a sufletului cu mirele Hristos. Cabasila, tratând despre Euharistie, care e o cunoaștere sensibilă „sui generis”, iar Ioan Scărarul despre contemplația pură, care e cunoașterea mistică suprasensibilă prin excelență, întrebuințează amândoi același grai al simbolismului cuprins în *Cântarea Cântărilor*.

După stabilirea acestei afinități atât de adânci între Taina deiformatoare a Euharistiei și ultima fază a vieții spirituale, vom putea vorbi despre contemplație și diferitele ei forme.

[164] *Viața în Iisus Hristos*, cartea IV.